A

385

rivista anarchica



mensile • € 4,00 • dicembre 2013 / gennaio 2014 • anno 43 • n. 9 • Poste Italiane Spa • Sp. in a.p. • DL 353/2003 (conv. in L 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano

editrice A

cas. post. 17120 - Mi 67
20128 Milano Mi

tel. 02 28 96 627
fax 02 28 00 12 71

e-mail arivista@tin.it
sito arivista.org

Abbonarsi

"A" è una rivista mensile pubblicata regolarmente dal febbraio 1971. Esce 9 volte l'anno (esclusi gennaio, agosto e settembre).

• una copia € 4,00 / arretrato € 5,00 / **abbonamento annuo € 40,00** / sostenitore da € 100,00 / ai detenuti che ne facciano richiesta, **"A"** viene inviata gratis.

Prezzi per l'estero: *una copia* € 5,00 / *un arretrato* € 6,00 / *abbonamento annuo* € 50,00.

I pAgamenti

I pagamenti si possono effettuare tramite:

A. Bonifico anticipato sul conto
Banca Popolare Etica - Filiale di Milano
IBAN: IT10H0501801600000000107397
BIC/SWIFT: CCRTIT2T84A
intestato a: Editrice A - Milano

B. Versamento anticipato sul nostro conto corrente postale n.12552204
IBAN: IT63M0760101600000012552204
CODICE BIC/SWIFT: BPPIITRRXXX
intestato a: Editrice A - Milano

C. Carta di credito (Visa, Mastercard, Discover, American Express, Carta Aura, Carta Paypal). I pagamenti a mezzo carta di credito si possono effettuare esclusivamente dal nostro sito.

D. Mediante assegno bancario o postale
intestato a: Editrice A soc. coop

E. Contrassegno
Verrà aggiunto un contributo di spese postali di € 5,00 qualunque sia l'importo dell'acquisto.
Per spedizioni voluminose c'è la possibilità della spedizione con corriere senza nessuna aggiunta di spese rispetto alla spedizione postale. Contattate la redazione.

CopiA omaggio

A chiunque ne faccia richiesta inviamo una copia-saggio della rivista.

A.A.A. Diffusore cercAsi

Siamo alla costante ricerca di nuovi diffusori. Basta comunicarci il quantitativo di copie che si desidera ricevere e l'indirizzo a cui dobbiamo farle pervenire. L'invio avviene per posta, in abbonamento postale, con consegna direttamente all'indirizzo segnalatoci. **Il rapporto con i diffusori è basato sulla fiducia.** Noi chiediamo che ci vengano pagate (ogni due/tre mesi) solo le copie vendute, ad un prezzo scontato (2/3 del prezzo di copertina a noi, 1/3 al diffusore). Non chiediamo che ci vengano rispedite le copie invendute e suggeriamo ai diffusori di venderle sottocosto o di regalarle. Spediamo anche, dietro richiesta, dei bollettini di conto corrente già intestati per facilitare il pagamento delle copie vendute.

PiazziamolA

Oltre che con la diffusione diretta, potete darci una mano per piazzare la rivista in edicole, librerie, centri sociali, associazioni e qualsiasi altra struttura disposta a tenere in vista **"A"** ed a pagare ogni tanto le copie vendute a voi direttamente oppure a noi. Come fare? Voi contattate il punto-vendita, concordate il quantitativo di copie da piazzare inizialmente, ci segnalate tempestivamente nominativo ed indirizzo esatto del posto (cosicché, tra l'altro, noi lo si possa subito inserire nell'elenco che compare sul sito). Lo sconto lo decidete voi: in genere le edicole chiedono il 30%, le librerie il 40%. **Per noi l'importante è che la rete di vendita di A si allarghi sempre più.** Fateci poi sapere se sarete voi a rifornire il punto-vendita oppure se lo dovremo fare direttamente noi. A voi spetta anche il compito di verificare nel corso dei mesi che la rivista arrivi effettivamente (e con quale eventuale ritardo) al punto-vendita; di comunicarci tempestivamente eventuali variazioni nel quantitativo di copie da spedire; di ritirare (secondo gli accordi che prenderete) le copie invendute ed il ricavato del venduto, versandolo poi sul nostro conto corrente postale.

Le Annate rilegate

Sono disponibili tutte le annate rilegate della rivista. Ecco i prezzi: volume triplo 1971/72/73, € 200,00; volumi doppi 1974/75 e 1976/77, € 60,00 l'uno; volumi singoli dal 1978 al 2011, € 35,00 l'uno. Per il 2012 è stato necessario (a causa del numero di pagine) suddividere l'annata in due tomi, per cui il costo è di € 70,00 complessivi.
Sono disponibili anche i soli raccoglitori, cioé le copertine delle annate rilegate (cartone rigido telato nero, con incisi in rosso sul dorso il titolo della rivista e l'anno, con relativo numero progressivo) al prezzo di € 20,00 l'uno (per il solo 2012, € 40,00 perché costituito da 2 tomi). I prezzi sono comprensivi delle spese di spedizione postale per l'Italia; per l'estero aggiungere € 15,00 qualunque sia l'importo della richiesta.

Se A non ti *arriva...*

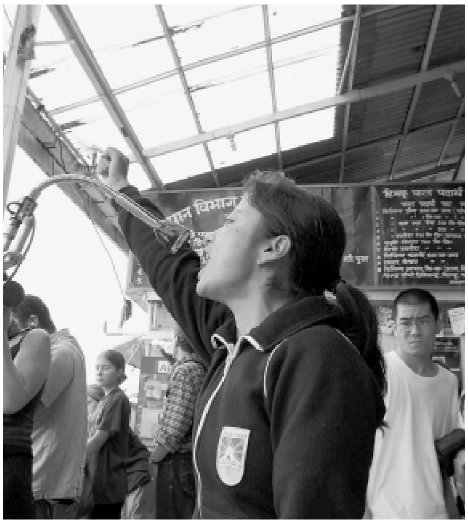
Il **n. 384 (novembre 2013)** è stato spedito in data **23 ottobre 2013** dal Centro Meccanografico Postale (CMP) di Milano Roserio. Chi **entro il 20 del mese** non ha ancora ricevuto la copia o il pacchetto di riviste, può comunicarcelo e noi provvederemo a effettuare una nuova spedizione.



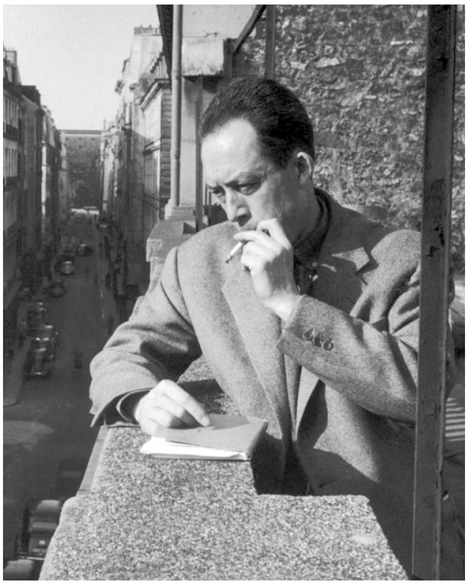
A 385
dicembre 2013
gennaio 2014

sommario


BASTA







Direttrice responsabile
Fausta Bizzozzero

Grafica e impaginazione
Erre & Pi - Milano

Prestampa
Typon Lastre - Milano

Stampa e legatoria
Officina Grafica - Vigano di Gaggiano (Mi)

Confezione e spedizione
Con.plast - Cormano (Mi)

Registrazione al tribunale di Milano
in data 24.2.1971 al n. 72

ISSN 0044-5592
Carta Bollani ecologica

Questa rivista è aderente all'USPI
(Unione Stampa Periodica Italiana)

In copertina:
foto **Roberto Gimmi**

ANARCHIK©

Giuseppe Pinelli, 44 anni dopo

di **Roberto Ambrosoli**



VArietà

Il 1970 iniziò 20 giorni dopo la strage di piazza Fontana, 16 giorni dopo l'assassinio di Pinelli, 12 giorni dopo i suoi funerali e proprio all'inizio della campagna di mobilitazione contro la "strage di stato", per la scarcerazione di Pietro Valpreda e per la verità sul volo del nostro compagno nel cortile della questura milanese. Fu, il 1970, un anno dedicato principalmente, dal nostro piccolo gruppo anarchico di allora, alle numerose iniziative connesse con quella grande e crescente mobilitazione che avrebbe segnato, oltre alle nostre singole vite e a quelle del nostro ambito militante, un'intera fase storica.

La madre di tutte le stragi, si disse e si dice ancora. E la madre di tutte le mobilitazioni antirepressive, in parallelo.

Un ampio spettro

Per noi fu anche l'anno in cui concepimmo l'idea di dar vita a un periodico anarchico nuovo, che in quel clima di mobilitazione naturalmente si collocava. Eppure già allora, mentre si lavorava a un "numero zero", l'idea era quella di produrre un mensile che affrontasse tante tematiche, quante più possibile, e non fosse solo uno strumento di controinformazione e di mobilitazione. Volevamo che dentro potessero trovare spazio cultura, interviste, informazioni dal mondo del lavoro, reportage dall'estero, dibattiti, pedagogia, tavole-rotonde, pagine di storia, esperienze concrete di vita alternativa, insomma, uno spettro il più ampio possibile delle tematiche e degli approcci giornalistici. Una rivista aperta, curiosa, "disponibile".

Così, nel febbraio 1971, nacque "A" e – tutto sommato – ancora così è, o almeno vorrebbe essere.

Prendiamo questo numero. Si apre con il solito editoriale di Andrea Papi, questa volta sulle tecnologie.

I "nuovi movimenti", le manifestazioni, la piazza sono oggetto dell'attenzione di Cosimo Scarinzi (sciopero nazionale del sindacalismo di base, 18 ottobre), di Maria Matteo (Roma, 19 ottobre), della terza puntata (su 5 minacciate) di Toni Senta sullo scenario mondiale della contestazione. Sempre sul terreno delle lotte, questa volta in Sardegna, si colloca il contributo di Laura Gargiulo sulla mobilitazione contro i radar, con lo specifico contributo fotografico di Paola Rizzu sull'isola dell'Asinara.

Di papa Francesco e del pensiero unico mediatico che lo circonda non ne possiamo più. Ma che bello, ma che bravo, parla chiaro, si circonda di bambini, vive in povertà. La nostra solita Dada (al secolo Francesca Palazzi Arduini) va controcorrente con il suo "Furbi et orbi". Quattro contributi riguardano "l'estero": Steven Forti si occupa della controversa questione del nazionalismo catalano, Giulio Spiazzi della repressione cinese in Tibet e delle "auto-immolazioni", Moreno Paulon del moderno traffico di "schiavi" in Estremo Oriente, Laura Antonella Carli dell'economia informale e di un'urbanistica particolare contro i tenta-

tivi di assorbimento delle differenze, partendo da una realtà indiana e una keniota.

Di *street art* si occupa Patrizia "Pralina" Diamante nella sua intervista all'artista bretone, residente a Firenze, Clet Abraham. E sempre di arte si occupa il decano dei nostri collaboratori, l'89enne Arturo Schwarz, con il suo contributo sui rapporti tra surrealismo e anarchismo. E l'anarchismo rispunta nello scritto (inedito in italiano) sul ruolo dello stato, dell'architetto e intellettuale inglese Colin Ward, uno dei nostri classici punti di riferimento, come sempre presentato da Francesco Codello, uno dei promotori della Rete per la pedagogia libertaria.

Pedagogia libertaria che, insieme alla *philosophy for children* e a un approccio queer, ricompare nelle tre relazioni (di Liana Borghi, Pierpaolo Casarin e Silvia Bevilacqua) a un convegno della scorsa primavera a La Spezia.

In ideale collegamento con i loro contributi apparsi sul penultimo numero sugli stereotipi e la violenza "di genere", due operatrici di centri antiviolenza toscani presentano proprio il senso e le modalità di funzionamento di questi centri, sparsi a decine per l'Italia e in crescita costante. A testimonianza dell'estensione e della drammaticità di una questione sulla quale avremo modo di ritornare presto.

Pareri critici e dibattiti

Di donne, anarchiche in particolare, si occupa Lorenzo Pezzica nel suo ultimo libro, dal quale riprendiamo tre biografie di altrettante militanti. Una statunitense, una giapponese e un'italiana. Un gran bel libro, a nostro avviso. Ma, per stimolare la riflessione e il dibatttito, abbiamo chiesto a Martina Guerrini di esporre le proprie riserve e timori su un lavoro di questo tipo. Esattamente come avevamo fatto sullo scorso numero, ospitando lo scritto di Federico Battistuta a margine della proposta di Hakim Bey per una "religiosità anarchica". E cogliamo l'occaisone per sottolineare che la rivista è pronta a ospitare pareri critici e dibattiti su quanto viene pubblicato: è il caso, su questo numero (nella rubrica della posta), di Valeria Giacomoni che prende spunto da un articolo di qualche numero fa per fornire nuovi elementi di conoscenza storica.

E la storia fa capolino nel saggio di David Bernardini sui Pirati della stella alpina, un'organizzazione di giovani antinazisti attiva ai tempi di Hitler. Una pagina poco conosciuta della lotta contro il potere, di quelle che ci piace ospitare su "A".

Rocco Scotellaro, chi era costui? Non tanti ricordano questa originale figura di intellettuale lucano e, più in generale, del nostro Sud. Ce ne parla Domenico Sabino.

I soliti noti

A questi scritti vanno poi aggiunti quelli delle rubriche, dall'originale raccontino di Paolo Pasi al cinema di Bruno Bigoni, dai rispettivi contributi sulla musica di Alessio Lega e Marco Pandin all'urlo dal fondo di una cella dell'ergstolano ostativo Carmelo Musumeci, dalle recensioni (questa volta, quattro) ai "soliti" comunicati, dalla guida Apache di Nicoletta Vallorani (sempre accompagnata da una foto della figlia) alla storica colonna di "A" Felice Accame, dall'intervista di Renzo Sabatini su De André (questa è la 16ª), alla seguitissima rubrica di Andrea Staid su antropologia e pensiero libertario, fino alla storica rubrica delle lettere e – qui dentro – il dibattito sul controverso libro di Giampietro "Nico" Berti sull'anarchismo.

C'è poi il solito Anarchik, il "nostro" fumetto per eccellenza (cui si è affiancato da tempo Anarchicco, più giovane, animalista, vegano, poetico) questa volta dedicato al nostro "redattore di pietra", quel Pino Pinelli che – lo abbiamo già scritto – abbiamo molte ragioni per pensare che, 85enne, avrebbe potuto essere oggi dentro questa rivista che non fece a tempo a veder nascere. Avrebbe potuto, appunto.

Infine, al solito posto, la solita rassegna dei fondi neri, l'unica parte della rivista nella quale tutti – a partire da te – potrebbero far scrivere il proprio nome e cognome, anche se non si sa scrivere un articolo. Basta metter mano al portafogli e (miracolo!) si vede la propria "firma" stampata sulla rivista. Una soddisfazione immensa. Provare per credere.

■

Liberiamoci dal futuro del presente

di **Andrea Papi**

Quello che pensavamo futuro è già una realtà operante e presente perché è in atto un prodigioso sviluppo tecnologico robotico e cibernetico. Il problema non è più se siamo capaci o meno di determinate innovazioni, ma, come diceva Bookchin, "la loro maggiore o minore convenienza dal punto di vista dello sfruttamento commerciale".

Il futuro, che fino a qualche anno fa sembrava mera fantascienza, è ormai diventato presente in divenire. Lentamente, ma inesorabilmente, stiamo infatti subendo un'invasione di forme e strutture tecnologiche altamente sofisticate, destinate a cambiare radicalmente la qualità della vita e a influire verso una metamorfosi antropologica nel rapporto uomo/macchina. In Italia non ce ne stiamo accorgendo perché il disastro generato da una classe dirigente mafiosa e incompetente ci sta velocemente rigettando in un passato che c'illudevamo estinto.

Quello che pensavamo futuro è già una realtà operante e presente perché è in atto un prodigioso sviluppo tecnologico robotico e cibernetico. I robot, il cui nome deriva da un'opera teatrale del 1920 del praghese Karel Capek, sono esseri artificiali, tecnoelettromeccanici, dalla morfologia che riconduce a sembianze umane; Capek li immaginò costruiti da uno zelante padrone di un'industria tech per sostituire gli operai umani nelle fabbriche. La cibernetica è una scienza applicata che si basa sullo studio delle analogie tra i princìpi di funzionamento delle macchine e le funzioni del cervello animale, specificamente umano, il cui scopo è la realizzazione di apparecchiature automatiche e strumenti elettronici.

A metà ottobre 2013 al museo delle scienze di Londra è stato presentato ufficialmente Rex, il primo "uomo bionico" interamente costruito e funzionante, fornito persino di un artificiale volto umanissimo. È la cibernetica applicata alla riproduzione degli organismi viventi che, seguendo minuziosamente le indicazioni strutturali della neurofisiologia e dell'elettrofisiologia, crea organi artificiali in grado di sostituire perfettamente quelli naturali controllati direttamente dal sistema nervoso. L'uomo bionico è una produzione artificiale tecnoelettronica capace di surrogare in toto un essere umano, ricostruito nelle sue parti e nelle sue funzioni.

Questo evento si combina perfettamente con l'apparizione di Baxter, ultimo perfezionamento di una presenza diffusa nei luoghi di produzione più avanzati da circa una decina d'anni, in costante e sistematico miglioramento e perfezionamento. Baxter è un robot, rapido efficiente e instancabile, che pesa quanto un uomo medio, 75 chili, progettato per muoversi con lentezza, cautela e in modo misurato. Ideale per esser rassicurati avendolo accanto. Il suo attuale costo di mercato è di 22.000 dollari, più o meno un anno di salario di un operaio. È intuibile che se la richiesta aumentasse fino ad assicurare una rilevante produzione in serie il suo costo si abbasserebbe di molto. Seguendo la programmazione elettronica che gli viene inserita, Baxter è in grado di lavorare 24 ore su 24 producendo

in modo standard e con ritmo costante. Ha soltanto bisogno di un'indispensabile ordinaria manutenzione elettro/ingegneristica, che rappresenta perciò l'unico costo di gestione per il suo mantenimento.

Una combinazione insieme robotica e cibernetica destinata a far tendenza, a diffondersi ovunque nel giro di qualche decennio, fino a sostituire in grandissima parte il lavoro e lo spazio d'intervento umano. Alcuni dati ne danno conferma. Già nell'auto e nell'elettronica globali ci sono al lavoro 1,4 milioni di robot perfettamente efficienti e funzionanti. Robert Shapiro, esperto che ha lavorato sia con Clinton che con Obama, segnala che in Alabama dal 2010 un'azienda gode di un aumento di produttività di 300.000 freni in più all'anno senza aver assunto nessun altro operaio. Anche gli autori di *Race Against the Machine* (Come prosperare nell'era digitale), per esempio, sottolineano che fra il 2000 e il 2010 in America non ci sono state assunzioni e il numero di posti di lavoro è rimasto invariato.

Tutto ciò è perfettamente logico e conseguente per come sta andando il mondo. Se programmati in modo adeguato, i robot lavorano senza sosta e senza bisogno di illuminazione, producendo ai ritmi richiesti con regolarità e praticamente senza errori. Non mangiano, non hanno bisogno di dormire né di riposarsi, non hanno sentimenti né pulsioni che possano rendere ondivaghe le prestazioni, non vanno in ferie, non protestano, non fanno sciopero e non piantano grane. Se trattati nel modo giusto hanno una capacità di resistenza molto superiore a quella di un lavoratore in carne ed ossa. Perché non dovrebbero essere impiegati per sostituire mano d'opera umana, portatrice al contrario di un sacco di incognite e di beghe che fanno perdere tempo e denaro?

Progressiva emarginazione degli esseri umani

È qui importante ricordare che in *Verso una tecnologia liberatoria*, saggio pubblicato all'interno di *Post-scarcity anarchism*, Bookchin già nel 1965, quando gli scenari attuali erano veramente fantascienza, affrontava con grande acutezza e una buona dose di preveggenza il rapporto tra tecnologia e libertà. Era convinto che se impiegata e pensata nel modo giusto la tecnologia può instaurare una nuova dimensione per la liberazione dell'uomo, perché è potenzialmente in grado non solo di liberare dai bisogni e dalla schiavitù del lavoro, ma anche di condurre a una forma di socialità libera, armonica ed equilibrata, ad una comunità di tipo ecologico che favorirebbe il libero sviluppo delle proprie potenzialità.

Oggi ciò non è possibile. Nell'era attuale, in cui si è raggiunto un livello di conoscenza di base elevatissimo, finanziando equipe di scienziati con a disposizione tutto il necessario per la ricerca si possono programmare e commissionare le invenzioni di cui si ha bisogno. "...il problema non è più la possibilità o meno di riuscire a realizzarli, ma la loro maggiore o minore convenienza dal punto di vista dello sfruttamento commerciale", afferma lo stesso Bookchin in *Post-scarcity anarchism* a pagina 64. Ma chi può mettere a disposizione risorse tanto ingenti come richiedono ricerche così aggiornate? Soltanto gli stati, le università, le multinazionali, gli eserciti, le holding finanziarie, cioè chi gestisce la ricchezza interessato soprattutto a perpetuare il proprio potere e ad arricchirsi, là dove il dominio si può muovere liberamente in tutta la sua potenza. Questo spiega molto bene come mai, inequivocabilmente, gli indirizzi di ricerca e le produzioni tecnologiche siano sempre funzionali allo sviluppo capitalista e in perfetta sintonia coi modelli di potere imperanti.

L'intuizione bookchiniana, che andrebbe aggiornata perché è di un cinquantennio fa, mi trova concorde perché vuole spostare il problema collegandosi a una visione libertaria. Se una tale potenzialità a disposizione riuscisse a venire incontro alle esigenze di vita di tutti e a rispondere ai problemi sociali in modo comunitario, invece di essere al servizio dei potentati di turno, non saremmo soffocati dalla colonizzazione tecnologica imperante. Non ci troveremmo, come di fatto sta avvenendo, subissati da un aumento di schiavizzazioni del lavoro, da un impoverimento progressivo delle classi meno abbienti, da un immiserimento delle scelte politiche, da un inquinamento insopportabile e da un incremento, sempre meno collusione sempre più convergenza, delle varie mafie che stanno occupando i mercati e gli assetti finanziari del mondo.

Con l'attuale progresso tecnoelettronico e cibernetico si sta verificando una progressiva emarginazione degli esseri umani, ridotti a massa di manovra e sfruttati economicamente ed esistenzialmente da parte di élite che, attraverso lo smisurato dominio che stanno accumulando, attuano una crescente totale subordinazione, abbinata all'annullamento di ogni possibilità di autonomia sia individuale sia degli aggruppamenti spontanei, tenendo saldamente in mano le sorti del mondo.

Contrastarle sul piano delle lotte tradizionali è ormai inefficace perché non abbiamo più a che fare con un nemico fatto di strutture/apparato che concentrano tutto il potere su se stesse. Il dominio attuale, fluido e spesso sfuggente, è molto più pregnante e non alberga in palazzi del comando da conquistare. Bisogna diventare creativi e trovare il modo di sottrarsi alla cappa di potere che ci stanno costruendo addosso. Bisogna riprendere fortemente a sognare di riappropriarsi della propria vita. L'invadenza tecno/cibernetica che oggi sta avanzando, relegandoci in ambiti sempre più asfissianti, ci dice con forte imperio che il futuro del dominio è già pienamente cominciato.

A noi spetta cominciare a dare avvio con dirompenza al futuro della libertà, diventando consapevoli che non possiamo più demandarlo a eventi macroscopici, come le grandi rivoluzioni del passato, illudendoci che siano d'incanto liberatorie e taumaturgiche. La nostra azione si deve spostare dalla costruzione dell'evento risolutore, che ormai dovremmo aver capito che non esiste, al cambiamento qui ed ora con la costruzione continua di spazi autogestiti di libertà che si sottraggano all'imperante sottomissione organizzata.

Andrea Papi

Moderne ottobrate

di **Cosimo Scarinzi**

Considerazioni dopo lo sciopero generale dello scorso 18 ottobre, promosso dalle molte sigle del sindacalismo di base, e dopo la manifestazione a Roma per la casa (ma non solo) del giorno dopo. E una domanda: avremo brezza o tempesta?

è del poeta il fin la meraviglia,
parlo dell'eccellente e non del goffo,
chi non sa far stupir, vada alla striglia!
Giambattista Marino

Chi, il 20 ottobre, avesse ascoltato il ministro di polizia Angelino Alfano parlare della grande manifestazione romana per il diritto all'abitare e per la difesa dei beni comuni del 19 ottobre, lodando prefetto, questore, polizia, carabinieri, finanzieri e, questa è la novità, manifestanti, si sarebbe domandato se era lo stesso signore che conoscevamo come espressione del blocco di potere che nei giorni precedenti aveva preannunciato l'ennesimo sacco di Roma.

A questa dichiarazione hanno fatto seguito una convocazione dei movimenti che hanno dato vita alla manifestazione a opera del ministro delle infrastrutture Maurizio Lupi e una pioggia di interviste su tutti o quasi i giornali e le televisioni.

Di colpo il ceto politico di destra e di sinistra, di sopra e di sotto, sembra aver preso atto della gravità delle contraddizioni sociali che si vanno sviluppando e persino i giornalisti sembrano tralasciare la loro morbosa curiosità sui costumi sessuali della signorina Francesca Pascale per occuparsi di cose serie. Un successo evidente dei movimenti di opposizione sociale che apre nuove prospettive e che richiede una capacità di azione e valutazione maggiore rispetto al recente passato.

Frammenti di preistoria contemporanea

La piena comprensione di quanto è avvenuto fra il 18 e 19 di ottobre, deve tener conto di almeno due dinamiche sociali e politiche che l'hanno preceduto e ne hanno determinato i caratteri.

Nel corso dello scorso anno, l'impoverimento di settori crescenti di lavoratori, i licenziamenti, la crescente precarizzazione, hanno prodotto una situazione di crisi acuta e, soprattutto, di scontro aperto non tanto all'interno della classica relazione capitale-lavoro quanto sul terreno del concreto diritto all'abitare che, fra i tanti fronti di lotta determinati dallo smantellamento del welfare è quello che vede le mobilitazioni più aspre. Sfratti e mobilitazioni antisfratto, occupazioni di case ecc., hanno dato vita a un vero e proprio movimento con un insediamento sovente consistente a livello locale e a una rete di relazioni nazionali. In questo movimento sono presenti in qualche misura i sindacati di base, l'Unione Inquilini per la Cub e l'Asia per Usb, ma, per l'essenziale, si tratta di un'aggregazione indipendente e con forti caratteri di novità e di autonomia nei confronti di qualsiasi organizzazione preesistente.

Sempre negli ultimi mesi, è maturata all'interno del pittoresco mondo del sindacalismo di base la consapevolezza che la scelta di andare ognuno per proprio conto, che aveva portato a scioperi in solitaria e simili amenità, era, più che cretina, suicida.

A mio avviso l'evento che soprattutto ha favorito negli ultimi mesi le scelte unitarie nel sindacalismo di base, è stato l'accordo del 31 maggio 2013[1] sulla rappresentanza tra Confindustria e Cgil-Cisl-Uil, seguito da accordi fotocopia in altri comparti e proposto come modello come una vera e propria legge sulla rappresentanza.

Si tratta infatti di un accordo che conferma e con-

solida il monopolio dei diritti per i sindacati istituzionali e assesta un ulteriore colpo alle già limitate libertà sindacali, attualmente esistenti. Commetterebbe un grave errore chi interpretasse l'accordo del 31 maggio e i suoi cloni, come "un problema dei sindacati". Siamo infatti di fronte a un modello di relazioni sociali, quello corporativo democratico fondato sulla collaborazione tra governo, sindacati istituzionali e associazioni padronali che tende a porre fuor legge ogni forma di azione e organizzazione indipendente dei lavoratori non mediante l'indebolimento dei sindacati istituzionali ma mediante il loro rafforzamento. La Confindustria insomma ha deciso di non seguire la Fiat sulla strada dello scontro con la Cgil e di puntare ad un compromesso sociale, una sorta di larghe intese sindacali parallele alle larghe intese politiche.

Nello stesso tempo i sindacati di base si ponevano l'esigenza di unificare in una prospettiva offensiva le mille lotte di resistenza, sovente isolate e perdenti che oggi si sviluppano. È infatti evidente che un sindacato conflittuale non può aristocraticamente prescindere dalle mobilitazioni aziendali e locali per la salvaguardia del reddito, ma è altrettanto evidente che il limitarsi a questo livello del conflitto sociale non porta da nessuna parte e anzi vi è un serio rischio di logoramento delle energie.

Il 18 ottobre, a Milano...

La geografia delle manifestazioni del 18 ottobre, è figlia di un modo di intendere il sindacalismo di base che da decenni vede opinioni diverse e talvolta discussioni appassionate. Alcune organizzazioni, in particolare Usb ed Confederazione Cobas, erano convinte della necessità di *una* sola e grande manifestazione a Roma in grado di dare visibilità generale al sindacalismo di base e da funzionare quasi da rompighiaccio per la grande manifestazione dei movimenti del 19 ottobre.

Altre organizzazioni, ritenevano necessario favorire un maggior coinvolgimento dei lavoratori alle manifestazioni con iniziative decentrate. Non essendosi trovato un accordo su questo punto, la Cub e altri sindacati di base hanno organizzato manifestazioni oltre che, ovviamente, a Roma, a Firenze, Milano e Palermo.

La manifestazione di Milano si è caratterizzata molto come espressione di quello che è il sindacalismo di base nel centro-nord. Rilevante la presenza dei lavoratori dell'industria, caratterizzati dagli striscioni aziendali ma robusta anche quella dei lavoratori del pubblico impiego, in particolare degli ospedalieri. Non casualmente, vista l'attuale composizione della forza lavoro, era massiccia la presenza dei lavoratori immigrati, particolarmente vivaci e determinati. Non si deve dimenticare, a questo proposito, che domenica 20 ottobre al Parco Trotter a Milano vi è stata una grande festa organizzata da Cub Immigrazione e da una quindicina di associazioni di immigrati.

In piazza indubbiamente il sindacato più presente era la Cub, ma erano vi erano, molto visibili, gruppi di lavoratori organizzati dall'Associazione Difesa Lavoratori, dal Sindacato Intercategoriale Cobas e dall'Unione Sindacale Italiana. È possibile che vi sia da parte mia una punta di eccessivo ottimismo ma la percezione che avevo, vedendo scorrere il corteo, era che non vi fossero chiusure di organizzazione, e che, compagni, bandiere, striscioni, si mescolassero. In sintesi un corteo espressivo del corpo centrale della working class.

... e a Roma

La manifestazione romana del medesimo giorno, rispetto alla quale chi scrive si è informato da compagni nei quali ha piena fiducia, oltre più che da articoli di giornale, ha avuto dimensioni notevoli.

In questo caso l'organizzazione di maggior consistenza è stata Usb che, con ogni evidenza ha fatto uno sforzo straordinario dal punto di vista economico, da quello del rapporto con i media e del coinvolgimento dei suoi aderenti per la buona riuscita della manifestazione. Meno numerosa ma visibile la presenza della Confederazione Cobas, mentre le altre aree sindacali, politiche e sociali, pur concorrendo alla riuscita della manifestazione, non avevano, se singolarmente prese, un peso rilevante.

L'eccellente riuscita della manifestazione romana ha una spiegazione sin banale. Per un verso Usb e Confederazione Cobas hanno concentrato a Roma tutte le loro forze a differenza della Cub che era presente, come si è detto, a Firenze, Milano, Palermo e, in discreta misura, Roma, per l'altro la manifestazione sindacale del 18 era percepita da molti come l'apertura della manifestazione dei movimenti del 19 con l'effetto di attrarre l'attenzione dell'estrema sinistra politica più di quanto è avvenuto per la manifestazione milanese.

Nel complesso, quindi, una scommessa vinta, uno sciopero unitario del sindacalismo di base, al di là di alcune differenti valutazioni logistiche, ha mostrato una vivacità che da anni pareva smarrita.

E ora?

La manifestazione romana del 19 ottobre come e più di quelle del 18, è stata un successo, la cosa è evidente. Lo è stata per numero di partecipanti e per aree coinvolte, lo è stata in relazione alla manifestazione del 12 ottobre della sinistra civilizzata di Rodotà e Landini, lo è stata perché lo ha detto Alfano e lo hanno ribadito i media.

Un buon segnale. Una possibilità da non sprecare.

Cosimo Scarinzi
coordinatore nazionale CUB
Scuola Università Ricerca

1 Giorgio Cremaschi, La grande truffa del patto sulla rappresentanza in MicroMega 1 giugno 2013

Il leninismo fluido

di **Maria Matteo**

Note a margine del #19O, il corteo dell'#assedio.

Lenin si collocava agli incroci di un labirinto dove si intersecavano il vecchio autoritarismo di marca giacobina, il partito come avanguardia cosciente e ristretta, l'idea della rivoluzione come sommovimento da guidare, indirizzare in una transizione tutta collocata nel dopo. Utopia da venire, destinata a scontrarsi con il realismo di un processo che doveva trovare il proprio compimento storico in un domani inattingibile nell'immediato. La rottura rivoluzionaria, nella prospettiva leninista, non attuava il domani desiderato ma assegnava al partito padrone e padrino il compito di determinarne i tempi e i modi.

Le distopie owelliane ancora oggi sono il migliore specchio della prima parte del secolo breve. C'é chi descrive Orwell come vaticinatore del nostro oggi. Secondo quest'approccio l'evoluzione della tecnica sarebbe all'origine del grande fratello globale, dettato dalle leggi della pubblicità mercantile, capace di irretire con la seduzione piuttosto che obbligare con la violenza. Orwell era un mero cronista dei propri tempi: non pensava al futuro ma raccontava, giocando con i numeri, il suo 1948. L'asfissiante burocrazia di *1984* evoca gli scenari cupi dell'agrimensore K, più che satelliti, droni, telecamere, microchip che seminano ovunque la propria bava elettronica. Il grande fratello ti tortura con ferocia, ma piegarti non gli basta, vuole anche sedurti. Il modello, insuperato, di sadismo seduttivo è il Dioniso delle Baccanti di Euripide, che lascia sbranare la sua vittima solo dopo averla sedotta. Senza seduzione non c'é piacere. Né solido potere.

Orwell racconta l'Unione Sovietica, è un pittore dei totalitarismi del secolo breve, la sua non è narrativa di anticipazione. Winston Smith è uno stralunato testimone dei suoi tempi, un'eco dei processi staliniani. Anni luce dal nostro oggi. Il novecento, con il partito di massa, con Stalin, Mussolini, Hitler mette in campo dinamiche collettive dove la seduzione puntella e mantiene stabile l'organizzazione gerarchica. Per la prima volta i mezzi di comunicazione fanno da megafono ai dittatori, ne espandono il potere seduttivo, al di là delle adunate, delle grandi folle che riempiono le piazze.

Oggi gli eredi di quel percorso, pur ambendo a dirigere il processo di trasformazione non riescono più a riproporre con efficacia il modello partito. La fluidità, caratteristica dei movimenti a cavallo tra i due millenni, rende difficile ripensarne una riedizione, sia come partito della rottura rivoluzionaria, sia come struttura interna alle dinamiche istituzionali democratiche.

La potente ondata libertaria che, nelle proprie innumeri articolazioni, ha attraversato gli ultimi quarant'anni, è a tal punto pervasiva che nemmeno gli eredi della tradizione autoritaria dei movimenti di emancipazione sociale, possono spazzarla via con la sicumera di chi cavalca il destriero della Storia. Specie quando il nobile animale ha da tempo disarcionato i propri cavalieri. La metafora dell'orgoglio equino ci racconta di un tempo che non soggiace né ad una filosofia della storia, né, tanto meno, a chi vuole piegare gli eventi al disegno dei filosofi.

Nel nostro paese la diaspora seguita alla dissoluzione di Rifondazione comunista non pare trovare approdi né terre promesse, solo una lunga deriva senza prospettive. Si potrebbe dire che l'eccesso di realismo che portò la compagine bertinottiana dentro il governo Prodi, si è dimostrato un boomerang, che è rimbalzato con violenza abbattendo chi l'aveva lanciato. Sel, che ne ha raccolto l'eredità, si tiene in bilico tra ambizioni movimentiste e struttura partito, facendo leva sul carisma del leader. Più di recente l'esperienza di Alba è rovinosamente naufragata nella triste avventura elettorale di Rivoluzione civile. Poche gambe sembra avere Rossa, nonostante l'appoggio della componente sconfitta della Fiom.

La normalizzazione della stessa Fiom nell'universo della Cgil targata Camusso, non ha avuto ricadute esclusivamente sindacali, ma significativamente politiche. La fine della cosiddetta anomalia Fiom ha dissolto l'illusione che il sindacato potesse avere un ruolo suppletivo del partito ormai decomposto. Un ruolo che, per le aree post-autonome e post-disobbedienti, era essenzialmente di tutela politica in campo istituzionale. In una sorta di patto non scritto, gli uni garantivano una sponda movimentista agli altri, che a loro volta svolgevano un ruolo di mediazione im-

portante per la salvaguardia dei loro spazi materiali e simbolici di azione politica e sociale.

Il venir meno di un meccanismo informale ma efficace di tutele ha scompaginato il quadro.

Il moltiplicarsi dei meccanismi disciplinari messi in campo dai governi per contenere e bloccare ogni insorgenza sociale, mutano le condizioni dello scontro, che si fa più crudo, senza troppi spazi di mediazione.

La scommessa persa due anni fa

Due anni fa, in occasione della manifestazione del 15 ottobre 2011, il tentativo di alcune aree della diaspora post-comunista e del sindacalismo di base di assumere una leadership da spendere sul piano elettorale, si dimostrò fragile, incapace di controllare una piazza che gli sfuggì di mano, sino agli scontri di piazza San Giovanni, ai caroselli dei blindati, alla violenza di stato.

Quella piazza divenne lo specchio delle convulsioni che attraversa(va)no l'opposizione politica nel nostro paese.

Piazza San Giovanni e l'intera giornata del 15 ottobre 2011 furono una grossa fiammata in un barile pieno di benzina, che non si estese ma si consumò in se stesso.

Se non fosse per la repressione durissima, per le condanne pesanti inflitte, per i procedimenti in corso che rischiano di ricreare uno scenario simile a quello che seguì il G8 di Genova, quel giorno sarebbe stato da tempo archiviato.

A due anni da quell'ottobre le aree post-autonome hanno deciso di giocare nuovamente la carta romana. Dopo un'estate non facile sui fronti di lotta del Tav in Val Susa e del Muos in Sicilia, hanno provato l'operazione complessa di estendere l'appuntamento dei movimenti di lotta per la casa, che a Roma hanno caratteristiche ampie e radicate, ad altre tematiche: disoccupazione, precarietà, reddito, difesa del territorio. Il ponte tra lo sciopero dei sindacati di base del 18 ottobre è riuscito, quello con i No Tav e i No Muos è rimasto su un piano meramente simbolico, senza una significativa partecipazione alla manifestazione.

La scommessa persa il 15 ottobre 2011 dalle aree istituzionali del litigioso arcipelago della cosiddetta sinistra radicale, è stata invece vinta il 19 ottobre di quest'anno. Grandi numeri e grande controllo della piazza. L'operazione "contenitore" questa volta ha funzionato. L'assedio si è trasformato in un lungo corteo pacifico, puntellato, nella parte finale dalle azioni di piccoli gruppi organizzati, che sapevano dove e come attaccare, dosando con cura ogni momento, senza mai tentare un affondo reale.

La questura ha messo in campo un dispositivo da tempi di guerra, ma ha dato il via libera ad un percorso che lambisse diversi ministeri, l'ambasciata tedesca, una sede di Trenitalia. Ai piani alti c'era la convinzione che questa volta il vaso di Pandora non si sarebbe rotto, spargendosi per la città. Un ruolo decisivo lo hanno svolto i media, sia nel suscitare allarmi preventivi sia disegnando un quadro falso dei tanti buoni e dei pochi cattivi.

Gli eredi della tradizione leninista si sono candidati alla leadership informale dei movimenti di opposizione sociale, pur senza tentare, né probabilmente auspicare, avventure organizzative che rischierebbero di spezzare il debole equilibrio del 19 ottobre. Preferiscono affidarsi alle suggestioni dell'immaginario, come leva potente capace di creare legami al di là dell'approccio organizzativo. Hanno in questi anni saputo ridefinire un rapporto con i media persino più spregiudicato di quello intessuto con settori istituzionali.

Consapevoli del ruolo strategico dell'informazione, sia quella main stream che dei social network da facebook a twitter, costruiscono strategie comunicative sul filo del rasoio, sempre in bilico tra la necessità di presentarsi come forza consapevole e capace di mediazione e al tempo stesso perno dell'opposizione più radicale. In un'epoca segnata dal trionfo di un immaginario che consuma i propri miti molto in fretta, non si propongono come guide ma come tutori, padrini, garanti. Una seduzione fluida, effimera, qui ed ora. La distopia orwelliana è distante, destrutturata dalle regole della comunicazione ai tempi del mercato globale.

Non è tuttavia un'operazione priva di costi.

Il governo ha giocato la carta dell'efficienza del proprio apparato repressivo nel contenere la piazza, limitando i danni. Si è persino concesso l'apertura formale di un dialogo con i movimenti romani per la casa, offrendo un incontro con il ministro per le infrastrutture Lupi, chiusosi in un nulla di fatto.

Il 19 ottobre è stata un'importante giornata di auto rappresentazione collettiva delle tante anime accatastate degli orfani della sinistra, mescolati con tanti senza casa, precari, qualche frammento dei movimenti di difesa territoriale.

D'altra parte i movimenti che in questi anni hanno saputo riporre al centro la questione sociale, compreso quello romano per la casa protagonista del 19 ottobre, hanno la loro forza nel radicamento quotidiano nei territori, dove lo scontro ha sempre meno margini di mediazione politica.

La durezza dello scontro in atto in Valsusa ne è il segno: qui lo stato vuole spezzare, costi quel che costi, un movimento che non si è mai piegato, che non ha mai accettato di ridursi a mero testimone dello scempio ma ha deciso, pagandone i costi, di resistere attivamente. Un movimento che, nella pratica quotidiana, ha saputo costruire percorsi decisionali condivisi anche nei momenti più difficili.

Più in generale i movimenti sociali di questi anni sono stati attraversati da una tensione libertaria, che nonostante la persistenza di una cultura autoritaria della sinistra, non appare facilmente comprimibile, né controllabile dagli eredi di Lenin, sia pure in versione fluida.

Per i libertari in generale e per gli anarchici in particolare diventa sempre più urgente intersecare ed intrecciare percorsi di autonomia reale dall'istituito che valorizzino questa tensione libertaria.

Maria Matteo

Mediterraneo, America Latina e Sudafrica

di **Antonio Senta**

Anche nei paesi non occidentali, in apparenza meno colpiti dall'ultima crisi economica, la lotta di classe dei ricchi contro i poveri è ugualmente dispiegata. E dalla Turchia all'Egitto, dal Sud America al Sudafrica esplodono le proteste.

"Tutto il mondo sta esplodendo..."
Canzoniere Pisano (1971)

La parte occidentale del mondo, scrivevo nel n. 383, ha visto negli ultimi decenni affermarsi politiche di austerity, espressione di quella lotta di classe dei ricchi contro i poveri, contro cui si sono alzate proteste di diversa entità. Di alcune di queste ho sommariamente scritto nel n. 384 (novembre).

Questa tendenza si riscontra in molti altri paesi non occidentali che presentano caratteri economici diversi, e in alcuni casi anche una crescita sostenuta, stando ai criteri relativi al prodotto interno lordo. Paesi che i media descrivono come assai meno colpiti dalla crisi rispetto all'Europa o agli Stati Uniti, ma dove la lotta di classe dei ricchi contro i poveri è ugualmente dispiegata. Più che di crisi dovremmo probabilmente parlare allora di trasformazione dei processi internazionali di accumulazione del capitale, laddove il capitale per vivere – cioè per produrre, sfruttare e ricavare profitto – deve necessariamente modificarsi, aggredendo sempre nuovi e ulteriori spazi, materiali e immateriali. A tale politica di espansione ampi movimenti popolari rispondono con quelle mobilitazioni e proteste che abbiamo visto in azione negli ultimi anni e mesi.

Il popolo di Taksim

La Turchia dal maggio del 2013 è teatro, nella quasi totalità delle sue province, di una estesa e complessa sollevazione popolare, contro la crescente oppressione, la censura, le restrizioni, lo sfruttamento sempre più selvaggio, caratterizzata da una partecipazione di massa che di fatto emargina avanguardie e burocrazie politiche. Secondo le stime della polizia, sono circa due milioni e mezzo le persone che nei mesi scorsi sono scese nelle strade, in gran parte giovani digiuni di partecipazione politica, a indicare una significativa pluralità, anche in termini di classe (cfr. Fazila Mat, *Il popolo di Taksim, Un caleidoscopio di voci*, balcanicaucaso.org e Dario Antonelli, *Terra bruciata*, "Umanità Nova", 23 giugno 2013, p.1).

I manifestanti mettono in campo un insieme di pratiche di resistenza, anche creative e ironiche, con in prima fila, spesso, le donne pronte ad alzare la testa (*Buyun Egme!* questo lo slogan di molte di loro) contro una società apertamente maschilista (Sara Datturi, *Le donne di Istanbul alzano la testa*, "Il Ma-

nifesto", 5 giugno 2013, p. 9). A settembre il movimento è ancora in pista, la lotta contro la devastazione del parco cittadino di Taksim si è trasformata in un movimento di protesta contro un progetto che prevede la costruzione di due grandi strade nelle vicinanze dell'Università Tecnica del Medio Oriente (Odtü) che dividerebbero in due il campus che si trova all'interno di un'estesa area verde e forestale, distruggendo oltre 7000 alberi (Dario Antonelli, *Settembre rovente. Turchia si riaccende la protesta*, "Umanità Nova", 22 settembre 2013, p. 1).

Brasile, Cile, Colombia...

Cambiamo emisfero. Il Sud America è un continente in mobilitazione, dove l'accumulazione attraverso lo sfruttamento umano e ambientale procede a ritmi serrati, spesso anche grazie alla legittimità popolare di cui godono i governi progressisti, che nella loro azione stanno incorporando alcune istanze dei movimenti (a volte attraverso una effettiva anche se parziale redistribuzione della ricchezza), neutralizzandone i caratteri più antisistemici.

Pensiamo al Brasile di Lula, all'Uruguay di Tabaré Vasquez, all'Argentina dei Kirchner, alla Colombia "bolivariana", al Venezuela di Chávez, all'Ecuador di Lucio Gutiérrez.

Dal *cacerolazo* venezuelano del 1989 attraverso la rivolta dell'acqua di Cochabamba nel 2001 e la Comune di Oaxaca nel 2006, le popolazioni latinoamericane si sollevano e insorgono in maniera regolare e continua influenzando in parte l'agenda dei governi all'interno di un rapporto complesso di confronto, scontro e cooptazione (cfr. Raúl Zibechi, *Territori in resistenza. Periferie urbane in America latina*, Nova Delphi, Roma, 2012).

Citiamo qui solo tre casi eclatanti e recenti.

In Cile nel corso del 2011 gli studenti danno vita a una campagna di massa e radicale per il diritto all'istruzione gratuita, mettendo in discussione la credibilità e le scelte ultraliberiste del governo Piñera. Nonostante la repressione poliziesca vari altri settori della società si uniscono alla protesta e obiettivi sociali e ambientali si sommano e si confondono in una serie di mobilitazioni che vanno dalle proteste contro l'aumento del gas a Punta Arenas alle manifestazioni contro le centrali idroelettriche dell'HidroAysén in Patagonia. Lavoratori, disoccupati, comunità mapuche sono tutti in piazza a dare battaglia contro il modello neoliberista, in un'esplosione di rabbia contro un governo che difende gli interessi delle imprese e le oligarchie al potere (cfr. ad esempio Hervé Kempf, *In Cile, la primavera degli studenti*, "Le Monde Diplomatique", ottobre 2011, p. 1).

In Brasile i fatti sono noti: nel giugno 2013 un aumento dei costi del biglietto dell'autobus, contestuale alle enormi spese sostenute dal governo per l'organizzazione dei Mondiali di calcio del 2014, provoca prima una serie di proteste e poi dà il via a un'escalation di manifestazioni e cortei inizialmente a San Paolo, poi a Rio de Janiero e infine in molte altre città. I testimoni parlano di una mobilitazione

foto AFA - Archivi Fotografici Autogestiti



Rio de Janeiro, dimostranti in corteo: "Finché il popolo non sarà trattato con giustizia non ci sarà pace".

estesa e radicata, come dimostra il fatto che ancora a ottobre il paese è attraversato da cortei e proteste di vari settori sociali, tra cui gli insegnanti e i lavoratori del mondo della cultura.

In Colombia dal 19 agosto 2013 vari settori sociali tra i quali quello dei contadini e degli allevatori, ma anche degli autotrasportatori e dei lavoratori nella sanità, sono i protagonisti dell'ondata di scioperi più estesa degli ultimi vent'anni. Nel mirino sono gli effetti deleteri dei trattati di libero commercio e l'aumento del prezzo del carburante (per approfondire si può partire da: Gerardina Colotti, *Sciopero agrario a oltranza e Sciopero generale a oltranza*, "Il Manifesto", 22 e 31 agosto 2013; La Rivoluzione della ruana, www.operazionecolomba.it/colombia/1675-la-rivoluzione-della-ruana.html)

Egitto e Tunisia

Tanto si è scritto sulle rivolte che stanno scuotendo gran parte del mondo mediterraneo, penisola araba compresa. Una fase di fibrillazione sociale che fa pensare, tenuto contro di tutte le differenze, a un nuovo '48, cioè a quelle ribellioni e insurrezioni popolari che scossero l'Europa a metà dell'ottocento da Dresda a Berlino, da Roma a Lione. Su questo mi permetto di fare riferimento al mio articolo pubblicato sul n. 379 della rivista (*Nel mezzo del cammin...*) il cui schema interpretativo mi sembra sempre valido. Le primavere arabe hanno dei caratteri comuni tra cui la giovane età di molti partecipanti e l'esistenza di problemi sociali ed economici di enorme grandezza (Pierre Sommermeyer, *La modernité à l'assaut du monde arabe*, "Réfractions", primavera 2012, p. 22). Se in un primo momento le rivendicazioni religiose erano sostanzialmente assenti e i gruppi politici legati a personalità religiose rivelavano un atteggiamento attendista, ora il quadro è indubbiamente mutato e autorità religiosa e potere militare, nemici di sempre delle istanze di rinnovamento, si manifestano apertamente. La difficile lotta per migliori condizioni di vita e contro regimi oppressivi delle libertà fondamentali prosegue in una via stretta tra questi due fuochi.

In Egitto, l'esercito, forte del supporto statunitense (che gli versa 1,3/1,5 miliardi di dollari annui), ha utilizzato strumentalmente nuove proteste popolari scalzando gli islamisti al governo. I "nuovi" generali al potere, al vertice di una struttura militare che ha in mano il 35 per cento dell'economia, sono fautori di un modalità di governo non meno oscurantista di quello di cui hanno dato prova i Fratelli musulmani.

In Tunisia invece le forze pulsanti della società che stanno dando vita a un processo rivoluzionario pronto a vivere nuove fasi hanno come primi nemici della propria liberazione gli islamisti al governo.

Mi sembra curioso il fatto che molti commentatori, che hanno abbracciato con entusiasmo la causa delle rivoluzioni arabe nel 2008, oggi le rigettino con decisione perché le proteste sarebbero state strumentalizzate dalle forze islamiste o militari. Il punto, penso, è che ci sono forze contrapposte in campo: alcune si mobilitano per una trasformazione sociale, più o meno radicale, altre utilizzano strumentalmente tali mobilitazioni e si fanno trovare pronte alla gestione del potere, ricalcando le precedenti politiche dittatoriali contro cui le popolazioni si erano ribellate.

Da una parte ci sono i lavoratori del tessile che hanno per primi piantato le tende in piazza Tahrir nel 2006, dall'altra prima i leader dei Fratelli musulmani e poi i generali dell'esercito.

Così in Tunisia: da una parte i venditori ambulanti, gli occupanti di case e le donne, dall'altra i vertici di Ennhada che hanno occupato la poltrona che era di Ben Alì.

Quindi tanto in Egitto quanto in Tunisia i frutti della liberazione non si trovano nelle strutture di governo, ma nelle abitudini e nell'immaginario collettivo di gran parte della popolazione, così come nella creazione di gruppi e movimenti che hanno nella partecipazione diretta la propria caratteristica (Per qualche osservazione, parziale, sulla situazione in Tunisia, cfr. *Uno spaccato a due anni dalla caduta di Ben Alì*, "Invece", p. 9; Philippe Pelletier, *El auge del movimento anarquista en Túnez*, "Tierra y Libertad", p. 16).

Conflitto sociale esteso

Andiamo, infine, in Sudafrica, paese il cui prodotto interno lordo cresce nel 2013 quasi del 5 per cento. Qui il massacro di Marikana dell'estate 2012 e la mobilitazione dei minatori (cfr. nn. 375-376 della rivista) sono l'iceberg di un conflitto sociale esteso anche ad altre categorie.

A più di un anno di distanza le agitazioni per il lavoro non si fermano: a esserne protagonisti sono ancora i minatori a cui si aggiungono, ora, gli operai delle industrie automobilistiche, delle compagnie aeree e del settore edile. A inizio settembre 2013, ad esempio, mentre si conclude vittoriosamente un grande sciopero degli operai impiegati nelle industrie di assemblaggio delle grandi compagnie automobilistiche con aumenti salariali del 30 per cento, scendono in mobilitazione gli addetti alle riparazioni e i benzinai delle stazioni di servizio, in tutto circa trecentomila lavoratori.

In generale gli scioperi e le agitazioni coinvolgono centinaia di migliaia di lavoratori, ottengono spesso aumenti salariali, e preoccupano non poco padroni e governo tanto che sui media sudafricani continuano a comparire articoli che analizzano i danni materiali e di immagine che gli operai arrecherebbero al paese (cfr. mg.co.za).

Antonio Senta

Le due precedenti puntate di questa serie di Antonio Senta su "potere e movimenti" sono apparse nei numeri di ottobre ("A" 383 - La lotta di classe dei ricchi contro i poveri) e novembre (384 - Volontà di rivolta).

TAM TAM Comunicati

Appuntamenti

Castel Bolognese. Sono riprese, dopo la pausa estiva, le pubbliche conversazioni con Andrea Papi e Luciano Nicolini, proposte e organizzate dalla Biblioteca Libertaria "Armando Borghi" di Castel Bolognese. Ultimo appuntamento: sabato 7 dicembre 2013 ore 10.00: eredità e ambiente Le conversazioni hanno luogo presso i locali della Biblioteca Borghi, in via Emilia 93/95 a Castel Bolognese (saletta a piano terra, con ingresso diretto dal portico). Andrea Papi (Forlì), ex educatore di asilo nido e saggista, collabora regolarmente da decenni ad "A" rivista anarchica. È autore di diversi libri, tra cui: *La nuova sovversione, ovvero La rivoluzione delegittimante* (1985); *L'androgino impedito: romanzo* (1999); *Tra ordine e caos: un'utopia possibile* (2008); *Per un nuovo umanesimo anarchico. Realismo di un progettare libertario* (2009); *Quando ero la dada coi baffi. Educare e autoeducarsi* (2011). Luciano Nicolini (Bologna), antropologo, si occupa di demografia e statistica. Ex funzionario della regione Emilia-Romagna, attualmente insegna statistica sociale presso l'Università di Modena e Reggio Emilia. È editore e redattore della rivista mensile Cenerentola. Tra i suoi testi: *Appunti per una costituzione libertaria* (1995); *Considerazioni sul Programma della U.A.I.* (1995); *Cinquant'anni di Repubblica* (1996); *A proposito di biologia e ideologia* (1997); *A proposito di Piccole patrie* (1998).

Genova. Nel ricordo dei genovesi Fabrizio De André e don Andrea Gallo, angelicamente anarchici e zingari, nomadi sulle vie della libertà, l'emporio Viadelcampo29rosso e l'Editrice A promuovono sabato 7 dicembre, alle ore 16.30, nello storico emporio, un incontro dal titolo "è soltanto un discorso sospeso". Partecipano Giorgio Bezzecchi (Opera Nomadi) e Paolo Finzi (rivista "A"). Tra l'altro, inaugurazione della mostra fotografica "...io seguirò qusta corrente di ali", sguardi gitani di Adolfo Ranise. Per ulteriori info: info@viadelcampo29rosso.com, tel. 010 24 740 64 o anche la nostra redazione (cfr. a pag. 2).

Cuggiono. Venerdì 10 gennaio 2014, a Cuggiono (Mi), alle ore 21, presso "Le Radici e le Ali" (già chiesa di Santa Maria in Braida), via San Rocco 48, serata intitolata "ed avevamo gli occhi troppo belli" sul pensiero libertario di Fabrizio De André, interviene Paolo Finzi, redattore di "A". Per info: info@ecoistitutoticino.org, cell. 348 35 15 371.

Piacenza. Giovedì 16 gennaio 2014, a Piacenza, al circolo Arci Vik (via Campagna 41/b), alle ore 21.30, serata "in direzione ostinata e contraria" sul pensiero anarchico di Fabrizio De André. Partecipa Paolo Finzi (rivista "A"). Email: circolovik@gmail.com

Firenze. Sabato 25 gennaio, a Firenze, si celebra la Giornata della memoria con una serie di iniziative che al mattino si svolgono nella sede istituzionale della Regione Toscana (Palazzo Sagrati Strozzi Sala Pegaso, Piazza Duomo 10 - *da confermare*) mentre nel pomeriggio si spostano presso il circolo Arci San Bartolo a Cintoia (via San Bartolo a Cintoia 94). Segnaliamo al mattino, tra l'altro, alle ore 10.00 la relazione dello storico Luca Bravi alle 11.30 l'intervento di Demir Mustafà (Associazione Amalipe Romano). Al pomeriggio alle ore 17.00 proiezione di una testimonianza di un sinto tedesco internato ad Auschwitz-Birkenau presentata da Paolo Finzi ("A" rivista anarchica); alle ore 18 presentazione del libro *La straordinaria vita di Jovica Jovic*, intervengono lo stesso Jovica Jovic, Marco Rovelli (coautore, con Moni Ovadia, del libro), Nicola Solimano e Sabrina Tosi Cambini (entrambi della Fondazione Michelucci). Segue una cena preparata da donne rom e sinte; poi alle ore 21.30 racconto teartral-musicale di Marco Rovelli e Jovica Jovic e, in conclusione, concerto del gruppo sinto Gypsies Vàganes. Per info: Fondazione Michelucci tel. 055.597149 sabrina.tosicambini@gmail.com

Avvisi

Calabria. A causa di una sentenza assurda e ingiusta (vedi "A" 383, pag. 53) Vincenzo Giordano della Federazione Anarchica Spixana, di Spezzano Albanese (Cosenza), è stato costretto dalla corte d'appello di Catanzaro a pagare un "risarcimento per danni morali" che gli è costato 13.000.00 euro. Perciò la stessa Federazione Anarchica Spixana ha lanciato una campagna di sottoscrizione attraverso il conto corrente postale 69 94 20 50 intestato a Vincenzo Giordano, via Piave, 2 - 87040 San Lorenzo del Vallo (Cs), causale "recupero spese legali pro-Vincenzo". Per ulteriori informazioni contattare la Federazione Anarchica Spixana (aderente alla Fai), via U. Boccioni 13, 87019 Spezzano Albanese (Cs).

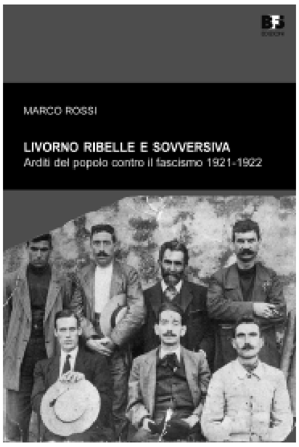
Editoria

Maria Luisa Berneri. L'Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa pubblica gli atti della giornata di studi *Maria Luisa Berneri e l'anarchismo inglese*, tenutasi a Reggio Emilia il 19 novembre 2011. Il volume, curato da



Carlo Di Maria, ha 190 pagine e costa € 12,00. Per acquisti e info: Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, via Tavolata, 6, 42121 Reggio Emilia, tel. 0522 43 93 23, email: archivioberneri@gmail.com, archivioberneri.it

Ristampa giornali. L'Archivio-Biblioteca E. Travaglini di Fano ha appena pubblicato la ristampa completa dei giornali del movimento anarchico in provincia di Pesaro e Urbino, dall'Internazionale al fascismo (1873-1922). Si tratta di un volume di grande formato, di 860 pagine (di cui oltre 700 riproduzioni anastatiche), con cofanetto esterno, stampato in edizione limitata di 100 copie numerate. Il volume, fuori commercio, si può ottenere richiedendolo all'Archivio-Biblioteca E. Travaglini con un contributo di 150 euro. Per contatti: archiviotravaglini@libero.it



Edizioni BFS. Per la BFS edizioni è uscita la nuova edizione riveduta e ampliata del libro di Marco Rossi, *Livorno ribelle e sovversiva. Arditi del popolo contro il fascismo 1921-1922*, collana Cultura storica n. 42, 96 pp., 12,00 € ed è stato ristampato il libro di Emma Goldman, *Femminismo e anarchia*, collana Reprint n. 2, 141 pp., 12,00 €. bfs.it/edizioni

Elèuthera. In questo crepuscolo della democrazia



rappresentativa emergono a livello planetario pratiche di trasformazione radicali che sconvolgono non solo gli immaginari sociali ma la stessa concezione dello spazio politico. Nelle piazze globali della contestazione a essere messe in questione non sono solo le forme politiche del potere, ma anche le grandi narrazioni del mutamento sociale, a cominciare dall'idea stessa di Rivoluzione. Prendendo le mosse dal concetto di autonomia elaborato da pensatori come Lacan e Castoriadis, l'autore indaga gli stili di vita e le forme di resistenza, ma anche i desideri e le fantasie utopiche, della politica radicale contemporanea. Ed è proprio da questi spazi sociali alternativi che emerge una configurazione inedita e plurale – definita post-anarchica e insurrezionale – in grado non solo di destrutturare l'ordine spaziale esistente ma anche di trasformare il concetto di pianificazione da prerogativa dei governi a strumento di mutamento sociale. Uno strumento improntato all'autonomia e all'egualitarismo libertari, con cui ognuno può conformare – insieme agli altri – il proprio spazio reale e immaginario.

Sull'argomento è appena uscito il volume *Fantasie rivoluzionarie e zone autonome. Post-anarchismo e spazio politico* di Saul Newman, pp. 84, € 8,00.
eleuthera.it

ANARchicco

di **Paolo Cossi**



No Radar: né qui né altrove

di **Laura Gargiulo**

Nel 2010 la mobilitazione popolare aveva bloccato la costruzione di numerosi radar sulle coste sarde. Oggi lo stato ritorna con il suo progetto di distruzione del territorio… e non solo.

Prima hanno invocato la lotta contro l'immigrazione clandestina, poi la pirateria, infine il controllo delle coste per evitare gli incidenti in mare, domani chissà. La fantasia non sembra mancare allo stato che, dopo il tentativo del 2010, fallito grazie ai comitati nati spontaneamente sul territorio, dimostra di non aver abbandonato i vecchi sogni di gloria e presenta un progetto di costruzione di tre nuovi radar Uts presso l'Isola della Bocca (Olbia), Capo Sandalo (Carloforte) e l'isola dell'Asinara (Porto Torres).

Ma cos'è un radar Uts e quali danni provoca?

Il radar proposto è un dispositivo di grande potenza e a forte impatto, tanto sulla salute ambientale che su



quella umana; ne esistono due tipologie: uno di media portata, capace di emettere impulsi di microonde della potenza di 25Kw e un altro di profondità, capace di emettere impulsi della potenza di 50Kw, come previsto nel progetto presentato per l'Isola della Bocca di Olbia con un sistema di potenza superiore a 50Kw.

La pericolosità delle emissioni di microonde è oggetto di studio di numerose ricerche epidemiologiche che hanno dimostrato come siano sia causa di un aumento di patologie tumorali nell'uomo (leucemie e linfomi in particolare) sia nocive per l'ambiente, in particolare per gli uccelli migratori, gli insetti impollinatori e i grande cetacei che risultano fortemente disturbati dalle emissioni. È facile immaginare, quindi, quale impatto un sistema del genere possa avere ad esempio sull'Isola dell'Asinara, classificata sia come zona Sic (sito di interesse comunitario) sia come zona di protezioni speciale per i volatili.

Ucci ucci sento odor di soldatucci

Ma la vita dei pennuti cos'è in confronto agli interessi della Nato? E sì, perché le rassicurazioni della guardia costiera, che sottolinea come i radar siano a solo uso civile, vengono messe in discussione, o meglio sbugiardate, niente poco di meno che da una delle massime autorità Nato, l'ammiraglio Samuel J. Locklear III, comandante per il Sud Europa e per l'Africa, il quale ha affermato nel corso del vertice Nato tenutosi a La Maddalena (4-5 luglio 2011) che "i nuovi radar sono indispensabili per la Nato". E per fare cosa? Salvaguardare le coste? Non rientra nelle mansioni proprie della Nato. La rete dei radar, infatti, verrà integrata in un sistema militare di intelligence e di sorveglianza, denominato C4isr, ossia un sistema di controllo ramificato sul territorio, basato sulla centralizzazione delle informazioni e finalizzato alla pianificazione di azioni militari in tempo reale. L'idea di creare una perfetta mappa elettronica del territorio, dove esercitare quello che viene denominato "l'ampio spettro del dominio totale", rientra nel progetto denominato Forza Nec finalizzato a costruire in maniera diffusa sul territorio sensori capaci di canalizzare le informazioni verso i centri decisionali in tempo reale, decidendo così l'intervento sul campo in modo più tempestivo. Basti pensare che gli investimenti previsti per il progetto Forza Nec girano intorno ai 22 miliardi di euro in un arco di 25 anni, di cui attualmente ne sono stati spesi 475 milioni, per capire l'importanza che questo riveste nei prossimi scenari internazionali.

Il carattere militare di queste strutture, inoltre, è definito dalla stessa legislazione (articolo 33 della legge 1 agosto 2002 n.166), con la quale si stabilisce che "le opere di edilizia relative a fabbricati da destinarsi a comandi e reparti delle capitanerie di porto e guardia costiera, comprese quelle dei sistemi di controllo dei traffici marittimi, sono equiparati alle opere destinate alla difesa militare". In poche parole, qui non si tratta di strutture civili ma a tutti gli effetti di strutture militari.

Se tutto ciò non bastasse per nutrire qualche dubbio sulla natura di questi radar, basta riflettere sull'effettiva capacità dei radar Uts di prevenire gli incidenti



foto Paola Rizzu

Porto Torres. Nell'orto del centro sociale Pangea.

navali. In Sardegna, ad esempio, dove è operativo uno di questi radar, in cima al faro di Guardia Vecchia nell'isola de La Maddalena, il traghetto che svolge servizio Palau-La Maddalena è finito fuori rotta andando in secca per ben tre volte negli ultimi due anni. Nello stretto di Messina, dove sono operative tre di queste installazioni, un mercantile è andato fuori rotta sfiorando la tragedia. Le motivazioni degli incidenti in mare, quindi, sembrano avere altra natura, come denunciano gli stessi sindacati dei portuali, tra cui il cattivo stato delle navi, gli equipaggiamenti ridotti all'osso, mal pagati e poco professionali, oltre ai controlli di sicurezza insufficienti. In risposta, dunque, alle motivazioni portate avanti dalla guardia costiera, il sistema Uts mostra di non rappresentare una valida alternativa al sistema Ais, già in uso, basato su trasmissioni radio in banda Vhf con una potenza assai minore rispetto a quella dei radar Uts.

Ci mobilitiamo perché...

Se lo stato si attrezza per mettere in atto i propri progetti, le comunità non stanno a guardare. Nelle tre zone interessate si sono costituiti, infatti, dei comitati spontanei con l'obiettivo di lottare contro la costruzione dei radar attraverso il coinvolgimento delle comunità locali poiché, come si legge nel volantino del comitato No Radar Asinara, "solo attraverso la partecipazione diretta e di tutti è possibile ridisegnare una nuova prospettiva per il territorio". Oltre al rifiuto di questa ennesima servitù militare (ricordiamo che l'isola dell'Asinara è stata per anni ceduta all'uso del

A destra: **il fisico Massimo Coraddu, intervenuto durante l'assemblea pubblica No Radar Asinara, per spiegare gli effetti delle microonde.**

Sotto: **30 giugno 2013, assemblea pubblica del Comitato No Radar Asinara presso il Csoa Pangea.**



foto Paola Rizzu

foto Paola Rizzu



carcere di massima sicurezza) e i suoi danni, c'è la volontà di riappropriarsi del proprio territorio a partire dalla sua naturale vocazione e potenzialità. Il comitato No Radar Asinara, ad esempio, rivendica la necessità di:

- investire in progetti di ricerca sul patrimonio archeologico, paesaggistico e faunistico dell'isola;
- costruire un modello di turismo a impatto zero dal punto di vista ambientale che valorizzi la cultura fuori dai cliché folkloristici;
- organizzare percorsi di agricoltura sociale tesi al rilancio del comparto agricolo e alla realizzazione di percorsi di inclusione sociale;
- creare occupazione per il personale del comparto industriale in dismissione nell'ambito del recupero e della tutela del territorio attraverso la formazione professionale;
- includere il comparto della piccola marineria di Porto Torres nel potenziamento del sistema di collegamento tra l'isola e la terra ferma.

La lotta contro il radar, quindi, diventa lotta per la riappropriazione del proprio territorio e rilancio dell'Asinara come esempio di sviluppo alternativo per tutto il territorio circostante che oggi più che mai vede i frutti della politica industriale: macerie, inquinamento e disoccupazione.

Lottare contro i piani dello stato per iniziare a ridisegnare una nuova idea di territorio.

Laura Gargiulo

L'esperienza del comitato No Radar di Olbia raccontata da chi combatte contro l'installazione *né qui né altrove*

La lotta No Radar a Olbia parte nel novembre del 2011 quando, grazie ai contatti che si avevano con il movimento No Radar Sardegna, scopriamo che Italia Nostra riceve risposta dalla capitaneria di porto in merito alla loro istanza sulle installazioni radar in Sardegna. Da questo, la certezza che ci sia da parte loro la volontà di installare i radar a Olbia, Golfo Aranci e Siniscola. Immediatamente ci attiviamo, in pochi, ma molto incazzati! Come prima cosa organizziamo un'assemblea informativa a Olbia sull'installazione del radar con la presenza del fisico Massimo Coraddu; all'assemblea assiste anche il presidente della commissione scientifica del comune di Olbia che, come prima cosa, ci chiede di inglobarci nei gruppi ambientalisti già presenti sul territorio.

Qui la nostra prima risposta ferma e chiara, che ha fatto in modo di tenerci uniti nel combattere fino ad oggi: l'indipendenza del comitato da qualsiasi gruppo già presente e un'identità apolitica e apartitica (come gli altri comitati No Radar sardi), lontano dalla delega istituzionale come speranza della risoluzione dei problemi. La nostra convinzione, infatti, è che solo la mobilitazione popolare possa veramente fermare queste installazioni.

Con questo spirito muoviamo i primi passi organizzando una passeggiata informativa, informative scolastiche, volantini, sit in e altro. Nel 2012 riusciamo a scuotere anche Siniscola, che si organizza con un comitato proprio ottenendo un buon interesse cittadino e il no del consiglio comunale tutto all'installazione del radar, e in contemporanea il quasi no (quasi perché tranne a parole non c'è niente di ufficiale) della commissione ambiente di Olbia all'installazione del radar all'Isola della Bocca. L'ennesima svolta ad aprile, quando ci avvertono che la guardia costiera ha convocato comitati ambientalisti e non solo, comunicando loro che causa crisi economica i siti per le installazioni da undici passano a tre: Asinara, Olbia, Carloforte.

Ripartiamo all'attacco, facciamo nuovi volantini, organizziamo presidi sulla spiaggia di fronte all'Isola della Bocca (zona scelta per l'installazione), volantinaggio porta a porta nella zona residenziale più vicina al sito di installazione e assemblee cittadine. Intanto il comune viene chiamato dalla capitaneria per discutere sul radar (qui la certezza di un'imminente volontà di installazione); ci chiedono aiuto per il confronto e, anche se non riusciamo a farci invitare, accettiamo. Quello che sappiamo di questa riunione è che le nostre domande mettono in difficoltà la guardia costiera convincendo i presenti a dire no all'installazione. Questo non basta: la priorità è informare e creare un blocco popolare che vigili e sia pronto a contrastare questa installazione. Cresciamo di numero. A metà agosto facciamo un'altra assemblea informativa con l'ingegnere aeronautico Luigi Fenu; da qui decidiamo di puntare di più sulle scuole proponendo informative negli istituti e naturalmente condividendo azioni con il comitato No Radar dell'Asinara. Da poco, c'è stata una proposta della capitaneria (pubblicata sul giornale locale La Nuova Sardegna) che tende una mano al comune proponendo (se proprio insistiamo), di abbandonare la proposta di sito all'Isola della Bocca cercandone insieme (con il comune) un altro.

La nostra risposta è: No Radar né qui né altrove.



L'Asinara è una delle isole maggiori del mar Mediterraneo nelle quali rimangono ancora vaste zone incontaminate.

Asinara sotto scatto

foto **Paola Rizzu**

Per capire l'impatto dei progetti dello stato è importante conoscere la storia di quei luoghi che finiscono sotto le mire di interessi ben lontani da quelli delle comunità che li vivono.
Per comprendere, quindi, a pieno la bestialità del progetto di installazione radar in Sardegna, abbiamo deciso di raccontare in pochi scatti la storia dell'isola dell'Asinara, che sulla propria pelle porta ancora i segni di un passato fatto di esproprio.
Le foto sono di Paola Rizzu, attivista e fotoreporter sassarese, che da anni utilizza la fotografia come modalità di denuncia e documenta alcune delle più importanti lotte ambientaliste e sociali della Sardegna.

Laura Gargiulo





Sopra: **nel 2002 l'isola è dichiarata Parco nazionale dell'Asinara e area marina protetta internazionale. Oggi è quindi possibile visitarla e svolgere escursioni guidate.**

A sinistra: **ricchissima di avifauna e ittiofauna; l'asinello bianco, diventato un simbolo dell'isola, vive allo stato brado.**



Isola dell'Asinara, cala d'Oliva, il piazzale dell'ex-carcere



Infermeria del carcere a Cala D'Oliva. Nel 2009 il Guardasigilli, Alfano, ha ipotizzato la riapertura del carcere. L'ipotesi è stata recentemente ripresa dal ministro Cancellieri dopo l'apertura in Sardegna di quattro nuove carceri con sezioni di massima sicurezza.

A destra: **il supercarcere dell'Asinara è stato dismesso nel 1998. Venne usato negli anni '70 per la reclusione dei militanti delle Br, e per l'occasione furono attrezzate le celle di massima sicurezza. Dal 1992 al 1995 vi sono stati reclusi numerosi detenuti mafiosi sottoposti al regime del carcere duro, tra cui Totò Riina (dettaglio del bunker).**

Il Comitato No Radar e altri comitati che da anni lavorano sul territorio, vedono nell'isola il simbolo di un possibile riscatto del territorio e della sua comunità che potrebbe ripartire da progetti di ricerca e di turismo ecosostenibile.





Lettere *dal futuro*

di **Paolo Pasi**

Il natale dopo la crisi

Care amiche e cari amici,

anche quest'anno il natale è passato senza danni collaterali. Ne siamo usciti indenni perché abbiamo avuto il coraggio di passare alla minuscola, tanto per iniziare, togliendo alla festa la sua aura sacrale e mettendo a nudo la sua anima (chiamiamola così) smaccatamente consumista.

Certo, i risultati non si ottengono così su due piedi, ma hanno bisogno di duri sacrifici e di forza di volontà. Il nostro gruppo ha saputo mettersi in gioco, accettando di sottoporsi alla terapia di disintossicazione. Poche persone, nel complesso, ma con un grado di determinazione sufficiente a raggiungere i risultati sperati.

Prima della cura, ad esempio, ero arrivato al punto di spendere l'equivalente di sei stipendi per un totale di 244 regali di piccola e media caratura. Tralasciamo l'impatto economico. Comunque non era più vita. Ogni anno il Natale (all'epoca ancora maiuscolo) si preannunciava sempre un po' prima, fino ad arrivare all'ultimo paradosso che mi ha convinto a sottopormi alla terapia: mi sono trovato a stilare la lista dei regali sotto l'ombrellone, in piena estate, per non farmi prendere alla sprovvista dal tempo.

Natale sotto la neve, si diceva, ma era diventata una tortura che presentava il conto già in concomitanza con il controesodo estivo, come lo chiamano sui giornali... Pensateci. Primi di settembre. Siete già depressi perché vi illudevate che la vacanza fosse un punto di irreversibile contatto con voi stessi, e invece sono bastati i primi due giorni di lavoro a farvi dimenticare il meglio. Un collega cerca di rabbonirvi con il commento meno opportuno: "Dai, forza, che tra meno di quattro mesi è Natale. Si tratta di resistere..."

Il collega in questione usa ancora la maiuscola perché ci crede. Tra meno di un mese sarà lui che comincerà a stressarvi con i dilemmi natalizi: a chi fare il regalo, cosa comprare, come spingere l'economia galvanizzando i consumi, che tipo di albero allestire, artificiale o naturale...

Ma ci pensate, amiche e amici, alla nostra fortuna? Noi ci siamo liberati di tutto questo, confessandoci l'un l'altro le meschinità accumulate negli anni: le inutili abbuffate, i chili di troppo e il colesterolo in salita, i dolciumi vistosi ma senza sapore, i regolamenti di conti in famiglia, le colpe da rinfacciarsi a vicenda, i regali di riciclo fatti pur di non rimediare una figuraccia con qualche conoscente, il corollario di pacchi dono e doveri di cortesia, la cantilena degli auguri prefabbricati in rete e diffusi con un clic, oppure in sms. Gli auguri standard per tutti... che pena, ricordate?

Allora festeggiamo anche quest'anno il superamento della barbarie consumista, regalandoci il nostro augurio migliore. Che sia un anno di pieno godimento per tutti i partecipanti al nostro beneamato gruppo, i Natalisti Anonimi. E se in questo caso vale la maiuscola, è solo per il rispetto che si deve a chi ha patito a lungo l'odiosa dipendenza.

Un abbraccio a tutti voi dal futuro in arrivo.

Paolo Pasi



"Buona crisi e una felice nuova paura", gioco di parole con l'inglese *Merry Christmas and a happy new year* (Buon Natale e felice anno nuovo)

Furbi et orbi

di **Francesca Palazzi Arduini**

Forse non siete tra i pochi fortunati che hanno sentito squillare il telefono di casa e dall'altra parte c'era "lui". Nell'attesa di quei trilli, leggetevi questo scritto un po' irriverente, ben poco in linea con il generale entusiasmo per questo gesuita.

"Verso l'inizio del 1950 Eichmann riuscì a mettersi in contatto con l'Odessa... e venne in Italia, dove un francescano che sapeva perfettamente chi era gli procurò un passaporto da profugo, intestato a 'Richard Klement', e lo mandò a Buenos Aires. Arrivò alla metà di luglio, e senza alcuna difficoltà ottenne documenti d'identità e un permesso di lavoro col falso nome di Ricardo Klement (...) Nell'estate del 1952 sua moglie e i figli finalmente lo raggiunsero. (...) quando gli nacque il quarto figlio, 'risposò' la moglie, a quanto si dice sempre col falso cognome di Klement. La cosa è però improbabile perché il bambino fu registrato all'anagrafe come Ricardo Francisco (forse in omaggio al religioso italiano) Klement Eichmann*"*

La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme
di Hannah Arendt (1963)

Il salvataggio in corner della chiesa cattolica tramite la "decadenza" di Joseph Ratzinger dal ruolo di papa è stato il segnale della rottura pubblica della fiducia della chiesa in se stessa come organismo di Dio.

Potevamo dire poco di questo inedito Francesco se non che sembrava che il collegio dei votanti l'avesse eletto ascoltando i mormorii dei pensatori laico-devoti più accreditati, coloro che bramavano il paradosso del "papa povero", mentre sdegnavano il "premier operaio" e rimpiangevano il "prete anarchico".

Da quel momento è partita la campagna di riabilitazione vaticana che pare preludere o a uno scisma tra protestanti relativisti e tradizionalisti, o a una ripetizione del Concilio Vaticano II.

Una cosa è certa: i media possono fare piccolo ciò che è grande e grande ciò che è piccolo: anche per cattolici ora sembrerà più importante del credere in Dio il credere se il papa farà o no cose straordinarie.

Vediamo quindi, a prescindere dal giudizio, di certo negativo, sull'uso del paradosso e dello pseudonimo da parte dei papi (e di alcuni altri) l'uscita di corsa da un modello di chiesa che aveva scommesso tutto su una geopolitica della fede intransigente e viriloide, con Giovanni Paolo II, il transito attraverso un'epoca di raffinati sofismi e poetica reazione con Ratzinger (il fagocita bianco), l'imboccare a rotta di collo la costruzione d'una nuova immagine popolare. I consigli dell'Economist (la chiesa ha bisogno di nuovi investimenti in aree a rischio, come il Sudamerica) non potevano essere meglio seguiti: informalità invece di rigida etichetta, un palazzo stile seminario invece dell'appartamento dorato, e soprattutto sfrondare il carnet dello Ior entro l'anno dando il via ad una politica economica meno sportiva, anche se foriera di pericolosi rancori.

Il dato più significativo di queste ultime settimane è l'operazione di pulizia a tutto campo dell'immagine di papa Bergoglio dalle ombre argentine del regime di Videla. Ora possiamo capire di più del problema, a partire dal libro *La lista di Bergoglio*, punta della manovra mediatica per presentare questo papa come una specie di Schindler sudamericano. Peccato che questo tentativo, a ben guardare, si morda la coda.

È questo che suggerisce Hannah Arendt nel nostro incipit: ricordare come in passato il gioco dei "lasciapassare" sia servito a ben altro, e come però, tragicamente, si trattasse sempre del paese di origine di Bergoglio, ci presenta vivida la realtà di un clero ben consapevole di essere integrato in un sistema politico che gli dà delle possibilità di azione... conveniente per sé per chi si decide di "salvare", purché si usi il silenzio, e la prudenza che è sempre d'obbligo

per l'autoconservazione.

Il paragone con Schindler pare debole. Non ci interessa vedere nel Bergoglio di allora alcun segno di santità e una vocazione al martirio. Sottolineiamo semplicemente l'ipocrisia di questa narrazione politica che ripropone ancora una volta una chiesa non certo "madre" o "sorella" ma anzi "patrigna", capace ancora una volta di far valere le proprie leggi (e i propri passaporti) su quelle di "Cesare" solo quando vuole e per chi vuole.

"Azione e contemplazione"

Che poi Bergoglio ami continuare a parlare contro il "sistema", e ammonire i suoi nemici, dichiarando "quando vedo un clericale divento di botto anticlericale", confermando così la sua capacità di mimetizzazione a seconda delle sollecitazioni, ci dà la conferma di una personalità gesuitica a tutto tondo.

Per continuare un'analisi abbiamo bisogno di considerare almeno tre elementi: la filosofia pratica del gesuita, il dibattito tra papa e Scalfari (quest'ultimo definito 'papa del liberalismo'), e la lista dei desideri dell'audience.

"Sono un peccatore" dice quasi fosse in confidenza Bergoglio nella sua intervista strategica a Civiltà cattolica, "Sì, posso forse dire che sono un po' furbo, so muovermi, ma è vero che sono anche un po' ingenuo. Sì, ma la sintesi migliore, quella che mi viene più da dentro e che sento più vera, è proprio questa: sono un peccatore al quale il Signore ha guardato". La suggestione del gesuita Matteo Ricci, mandarino alla corte cinese, è chiara, la rianima Bergoglio stesso nel colloquio sull'organo della compagnia Gesù. Il gesuita, dice Bergoglio, è un uomo di azione e di contemplazione, il suo è un pensiero aperto, rivolto a un orizzonte… Così, il mandarino gesuita, uomo di mondo, si avventura verso il non credente o l'altrimenti credente, ne impara la lingua, ne rintraccia (e rivendica) l'etimologia divina, è capace di piccole concessioni e anche di genuini gesti scenografici, come padre Arrupe che pregava per terra "alla maniera dei giapponesi".

Solo alcune certezze restano scolpite: che il gesuita debba fedeltà alla chiesa, sia intesa essa come "popolo di Dio" ovvero il gregge, che alla "santa madre chiesa gerarchica", cioè il clero. E che la "luce della fede" sia superiore e in qualche maniera al lume della ragione, un po' come la capacità di bluffare sulla mnemonica nel poker (o era il contrario?).

La fede-lanterna ha una lunga storia, anche questa non nuova per la chiesa: non solo le encicliche *Veritatis splendor* e *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998), ma anche la costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II (1964), ripropongono in nuove versioni il tema della fede come luce guida verso la verità e il corretto agire.

Certo Bergoglio non è il primo a sottolineare la possibilità che la legge divina si possa interpretare, che la luce possegga prismatiche sfumature, e che i poco fortunati esclusi dal contratto di fornitura possono essere guardati con comprensione. "Dio è nella vita di ogni persona", afferma Bergoglio, pur se non ancora baciate/i dalla fede siamo quindi considerate/i sul mercato.

In God we Trust ("Noi abbiamo fiducia in Dio"), anche le vittime di Lampedusa hanno beneficiato della benedizione papale: "Nei giorni scorsi Krajewski (l'elemosiniere del papa) si è recato a benedire i corpi ricuperati dal mare, a visitare i superstiti, a far percepire loro la vicinanza del papa e a dare a ciascuno un consistente aiuto per le necessità più immediate. Ogni sommozzatore che scendeva in acqua per ricuperare un corpo – ha informato L'Osservatore Romano – portava con sé una coroncina del rosario benedetta da papa Francesco".

Niente di nuovo sotto il sole se, di nuovo, il cattolicesimo tenta la carta della

illustrazione Maureen Lister



Vignetta tratta da Towanda! Rivista lesbica.

tolleranza dialogica e dell'italica indulgenza condita da sapienti passi di valzer: uno, definire tutti Figli di dio, due, propugnare comunque la morale tradizionale cattolica, tre, benedire chi la sgarra e perdonare coloro che si ravvedono: "Penso alla situazione di una donna che ha avuto alle spalle un matrimonio fallito nel quale ha pure abortito. Poi questa donna si è risposata e adesso è serena con cinque figli. L'aborto le pesa enormemente ed è sinceramente pentita. Vorrebbe andare avanti nella vita cristiana. Cosa fa il confessore?", chiede Bergoglio. Ovviamente sarà misericordioso, come Dio.

Nella sua enciclica *Lumen fidei* (2013), rabberciata da appunti ratzingeriani, si cita a pagina quattro Nietzsche come propugnatore della divisione insanabile tra *credere e cercare*, provando poi di nuovo a recuperare la distanza dal protestantesimo e dalle nuove religioni, e a seppellire per sempre l'onta galileiana.

Bergoglio è un papa che apre alla monarchia costituzionale ma accentra fortemente, con decisioni autoritarie ed esternazioni rapide, questo processo centrato sulla sua individualità, è lui infatti colui che "non ama i documenti colti ma è per un cattolicesimo di popolo", è lui che interpreta la volontà di recupero della fiducia popolare sia in Europa, attanagliata dalla miseria, che nei paesi in via di sviluppo, teatro di grande divario sociale. Dalle periferie dove alcuni parroci ormai ti offrono la colazione se vai a messa, si pende dalle sue labbra.

È lui che sceglie di non dare la priorità al discorso etico scomodo (aborto, matrimonio omosessuale, uso dei metodi contraccettivi ..., "Quando se ne parla, bisogna parlarne in un contesto. Il parere della chiesa, del resto, lo si conosce, e io sono figlio della chiesa, ma non è necessario parlarne in continuazione") ma alla predicazione contro peccati più impopolari (l'estrema ricchezza, l'avidità) e a una funzione di servizio. Attenzione però, perché la sussidiarietà sociale è già stata oggetto di rivalità in Vaticano, nella guerra intestina che ha generato le dimissioni papali.

Gli "altri" e il papa

Primo laico a emozionarsi per il nuovo papa buono è Eugenio Scalfari sulle pagine de La Repubblica, agente di quello che è stato definito, citando Prezzolini "un colloquio tra bugiardi".

Scalfari scrive per due volte al nuovo papa, la prima il 7 luglio e la seconda, con un titolo più provocatorio, "Le domande di un non credente al papa gesuita chiamato Francesco", il 7 di agosto. Alla seconda il papa ha risposto, per forza, all'annoiato giornalista ("La politica e l'economia non forniscono novità in questo week-end estivo (...) tutto considerato, il tema che più mi appassiona è l'enciclica *Lumen Fidei*..."). Le tre domande poste da Scalfari a Bergoglio, sul perdono di Dio ai non credenti, sul 'peccato' del non credere, e sulla scomparsa di Dio nel momento della scomparsa dell'umanità, sembrano più un artifizio retorico per dire altro, che enigmi veri da risolvere.

Ecco come Scalfari descrive Papa Bergoglio: "Di politica non si occupa, non l'ha mai fatto né in Argentina da vescovo né dal Vaticano da papa. Criticò Videla sistematicamente, ma non per l'orribile dittatura da lui instaurata ma perché non provvedeva ad aiutare i poveri, i deboli, i bisognosi. Alla fine il governo, per liberarsi di quella voce fastidiosa, mise a sua disposizione una struttura assistenziale fino a quel momento inerte...".

La risposta di Bergoglio quindi arriva per autotutela. E invoca la visione di una fede cristiana "al servizio dell'uomo", spiega la sua ampia visione del concetto di "peccato" e si spinge ad arditi (e sbrigativi) paragoni: non esiste verità "assoluta" nemmeno per i cattolici, perché la conoscenza consiste in una relazione, e l'amore di Dio tramite Gesù Cristo è una relazione.

Qui si confondono un pochino i piani della realtà umana e della fede ma tant'è, Bergoglio ribadisce che per lui c'è sempre un "cammino" verso la verità, e che ognuno deve seguire la propria coscienza che sa cosa è male e cosa è bene (non apriamo qui il capitolo sulla *malafede*, che è diabolica come il cavaliere).

Scalfari esulta emotivo alla risposta papalina ma più che altro tira un sospiro di sollievo per quelle parole che stanno a rassicurare che il papa non intende ingerire in politica ma solo farsi i fatti suoi gestendo la baracca sociale sussidiaria.

Degne di nota sono le ultime righe di Scalfari, tutto assoluti magici "anch'io vorrei che la luce riuscisse a penetrare e a dissolvere le tenebre anche se so che quelle che chiamiamo tenebre sono soltanto l'origine animale della nostra specie (...) guai quando incliniamo troppo verso la bestia da cui proveniamo", oltre cent'anni di psicanalisi buttati alle ortiche, e rispuntano le corna.

Da questi paludamenti, prendiamo le distanze concordando con il filosofo Giovanni Fornero: questo dialogo tra sordi messo in atto è concettualmente ambiguo, presenta due punti di vista differenti, una la coscienza personale e l'altra la verità secondo i principi dottrinali cattolici. L'unica cosa su cui entrambi i patriarchi sono d'accordo è la salvaguardia dei ruoli di entrambi.

In quanto allo slogan "più angeli meno diavoli", niente di nuovo sotto il sole.

Già nel 2010 il vaticanista Giancarlo Zizola ricordava che era già Caterina da Siena, sostenitrice del ritorno del papa a Roma, a gridare a Gregorio XI ai tempi di Avignone che il papa avrebbe dovuto "divellere" quei papaveri del clero puzzolenti e pieni di avidità che infestavano la chiesa. Occorre mettere in penitenza i preti cattivi e formare i buoni missionari.

Quasi fosse babbo natale

Ma questo impegno comune del "formare i buoni" cosa ci porterà per il futuro? Possiamo ipotizzare che sarà l'élite reazionaria e saranno gli interessi finanziari a dar vita a uno scisma tra chiesa Jekyll e chiesa Hyde? Oppure che l'attenzione di Bergoglio al concetto di "chiesa di servizio" e missionaria darà la mazzata finale alla concezione del welfare e della

laicità, in Italia già abbondantemente tradito, vilipeso e smantellato.

È difficile dire se e quando le scelte di Bergoglio per una chiesa non romanocentrica, più poliglotta, innescheranno quelle scissioni che forse già Ratzinger, prendendo il nome di Benedetto, prefigurava. Del resto si chiama proprio Benedetto il pontefice che lo scrittore Jean Raspail immagina quale ultimo papa avignonese.

Intanto tutti scrivono al e sul papa: alcuni quasi fosse Babbo Natale, altri chiedono udienze nel tentativo di perorare la propria causa, altri per sollecitare riforme e cambiamenti o provocare reazioni.

Critica liberale chiede al nuovo papa, vista la promessa francescana, che "rinunci a tutti gli introiti che alla chiesa, a corretti termini di legge, ma contro ogni logica, provengono dal sistema dell'8 per mille attraverso il cosiddetto 'inoptato' (...) Chieda di scomputare dai versamenti annuali dello stato alla chiesa un importo pari alle retribuzioni degli insegnanti di religione nelle scuole di stato (...). Promuova Ella sua sponte un censimento delle attività economicamente profittevoli di enti e istituzioni ecclesiastiche e dia una direttiva inderogabile in ordine al pagamento, su di esse, di ogni tassa e contributo, da quelle sugli immobili a quelle sul lavoro".

Marcello Veneziani depreca questo inno alla povertà e questo camminare a piedi ("come la Boldrini", dice svelando le sue paure di misogino quasi la Santanchè invece andasse in Mercedes anche al cesso), e invita i media a non trasformare Bergoglio in un pauperino.

Sandro Magister nutre dei dubbi sulla capacità di "discernimento" di questo papa e sottolinea l'affidamento di un incarico vaticano a uno strano personaggio, Francesca Immacolata Chaouqui, informatrice legata all'Opus Dei, e la nomina come uomo di fiducia per lo Ior di monsignor Battista Ricca che ha scatenato i media rivelatori delle vicende omosessuali e di corruzione del monsignore. Cose che il papa, pur essendo queste avvenute in Sudamerica, pareva non conoscere.

Vito Mancuso vede in Francesco la spoletta dell'unione tra cattolici e laici quasi in virtù di una nuova religione panteista, che creda nell'Essere, e depreca il solito povero Nietzsche ritenuto causa di tutti i mali del relativismo. "I credenti sono chiamati a rinnovarsi (...) anche i non credenti però sono chiamati a rinnovare la loro mente alla luce dell'Essere non solo caos ma anche logos".

Don Giovanni Franzoni auspica che oltre alla retorica pauperista arrivino le decisioni vere: la riabilitazione dei preti "repressi", la collegialità vera attraverso il potere del Sinodo che deve essere decisionale, più autorità femminile (ma non il sacerdozio, precisa, pure lui).

"**Noi siamo chiesa**" ricorda l'appello alla chiarezza lanciato da Franzoni e presentato nel 2007 in Vaticano, e protesta circa la decisione di canonizzare cerchio e botte, papa Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II (il 27 aprile 2014) dissociandosene.

Massimo Faggioli descrive l'empatia mediatica per il papa come "Un effetto che non si misura ad audience, a presenze eccellenti, a best seller venduti. Si misura a lacrime e sorrisi". Accento deamicisiano.

Pietro De Marco critica il papa per il "linguaggio liquido" adottato per compiacere la stampa, che pare annunciare la rinuncia del papa cattolico alla certezza dottrinale "Inoltre, o nessuno è legittimato, mai, al giudizio, perché lo è solo Dio, o non si vede perché soltanto nel caso dell'omosessualità non si trovi l'istanza giudicante".

Per continuare un'analisi abbiamo bisogno di considerare tre elementi: la filosofia pratica del gesuita, il dibattito tra papa e Scalfari e la lista dei desideri dell'audience

Piero Stefani, partendo dall'analisi dell'esternazione del papa sull'attentato suicida in Pakistan del 23 settembre, fa notare che: "In virtù di una vera e propria eterogenesi dei fini di Francesco rischia di identificare il messaggio evangelico con se stesso. Nel mondo massmediatico è raro che ci sia l'ottimo, tuttavia quando c'è non vi è nulla di più facile che si trasformi in pessimo".

Don Luigi Ciotti auspica che si avveri la promessa di una chiesa meno legata ai giochi della politica che spesso usa "l'alibi del cielo".

Marco Marzano, su Il manifesto, trascende immaginando una chiesa canterina e empatica, scivolando verso la pericolosa estasi di massa: "Una spiritualità, quella del papa, anticipata dai rituali di guarigione dei gruppi carismatici, con l'entusiastica forza emotiva dei canti e della glossolalia".

Francesco Santoro chiede al papa un giudizio e l'amnistia sulle sue "colpe" di prete che ha celebrato unioni gay.

... e le donne?

In questo calderone ecumenico, in attesa della nuova cardinala (anche senza portafoglio) che sarebbe un colpaccio venisse eletta prima della presidente della repubblica, e della fine delle donne di servizio in chiesa, possiamo solo citare Anne Sexton: "Benedette le donne che vogliono rifarsi a propria immagine e somiglianza/ma non tutti i giorni./ (...) Benedetta la donna per aver sposato la mela".

Francesca Palazzi Arduini

L'eterna seduzione del nazionalismo

testo e foto di **Steven Forti**

Alcune riflessioni sparse sulla questione catalana. E, più in generale, sul rapporto tra "lotte nazionali" e lotta di classe.

Scrivere a caldo, si suol dire, non è cosa buona e giusta. Bisognerebbe far passare del tempo e scrivere a mente fredda. Tendenzialmente sono d'accordo. Il fatto è che qui in Catalogna la situazione è "calda" da più di un anno e non ci sono avvisaglie che si raffreddi in tempi ragionevoli.

Dunque, è meglio scrivere, prima che passi troppo tempo, perché il dibattito di fondo, lungi dall'essere solo catalano, è di interesse generale.

In queste pagine vorrei evitare di toccare temi di cronaca spiccia o riportare dichiarazioni altisonanti, che per lo più lasciano il tempo che trovano, di dirigenti i cui nomi si dimenticheranno nel giro di qualche anno. Non parlerò dunque del possibile referendum di autodeterminazione catalano (si terrà o non si terrà? e in questo caso, che domanda si porrà ai cittadini catalani?) né della catena umana che ha riunito oltre un milione e mezzo di persone lo scorso 11 settembre. Non parlerò neppure dell'infausto centralismo di Madrid e dell'atavico nazionalismo spagnolo, che alimenta il nazionalismo e l'indipendentismo catalano, da cui poi, a sua volta, si retroalimenta, né delle prese di posizione europee (una Catalogna indipendente rimarrebbe fuori dall'Unione Europea?).[1]

Sono già in troppi ad urlare – con insulti gratuiti inclusi e grazie ai mass media che da un lato o dall'altro dell'Ebro spillano propaganda a seconda delle lobby di riferimento e che dimostrano ancora una volta che nelle baraonde politico-identitarie ci sguazzano – e pochi, pochissimi sono quelli che cercano di riflettere, favorendo l'apertura di un dibattito che si fa di giorno in giorno più difficile. Un dibattito che alla base ha, almeno per chi si sente un membro della vasta



Manifesto "Catalunya contra el Feixisme" della gioventù del partito indipendentista Estat Català

ed eterogenea famiglia della sinistra, una *vexata quaestio* da risolvere: quella della relazione tra classe e nazione. Pensare di risolverla sarebbe forse un'utopia,

complessa tanto quanto quella descritta cinque secoli fa da Tommaso Moro. Provare a ripensarla in questo inizio di XXI secolo è invece una necessità. Può dunque la sinistra essere nazionalista, senza perdere la sua identità? Lotta di classe e lotta nazionale possono andare mano nella mano? E ancora, nell'Europa del 2013 possiamo parlare di popoli oppressi e sfruttati che lottano per la loro emancipazione?

Marx, Lenin, Mao

La tematica non è affatto nuova. Molti ne hanno scritto. A partire da Marx con le riflessioni sui casi della Polonia e soprattutto dell'Irlanda, considerate nazioni oppresse. In Irlanda, per il Marx maturo, non c'era una questione sociale al di fuori di una questione nazionale. Anche l'ultimo Engels sottolineò in più occasioni come l'internazionalismo del proletariato era possibile solo se esistevano nazioni indipendenti. La posizione di Lenin, ribadita più chiaramente nel Congresso dei popoli oppressi tenutosi a Baku nel 1920, era stata resa esplicita già nel 1916: "Credere che la rivoluzione sociale sia immaginabile senza le insurrezioni delle piccole nazioni nelle colonie e in Europa (...) significa rinnegare la rivoluzione sociale".

Anche Mao, almeno a partire dalla Lunga Marcia iniziata nel 1934, dimostra posizioni orientate ancora di più in questa direzione: "nella lotta nazionale, la lotta di classe assume la forma di lotta nazionale; e in questa forma si manifesta l'identità tra le due lotte". Ovvero: "Nella guerra di liberazione nazionale, il patriottismo è perciò un'applicazione dell'internazionalismo".

Seguono poi i cosiddetti classici del socialismo terzomonidista della metà del novecento, dove la lotta per la liberazione di una nazione oppressa si unisce indissolubilmente alla lotta di classe. Gli esempi sono numerosi (da Cuba al Vietnam, dai paesi arabi al Congo fino alle Black Panther). Non è un caso che Editori Riuniti intitolò la raccolta di saggi politici di Ho Chi Minh pubblicata nel 1968 *Socialismo e nazione*.

Per quanto la cultura marxista sia passata di moda dopo il 1989, ciò non toglie che alcuni settori dell'indipendentismo catalano recuperino, coscientemente o meno, parte di queste analisi. Una cosa non nuova in Spagna (e non solo): si pensi alla sinistra *abertzale* nei Paesi Baschi dai tempi di Herri Batasuna al presente di Bildu o al caso galiziano con il primo Bloque Nacionalista Galego o l'attuale Alternativa Galega de Esquerda. Anche in Catalogna l'unione di classe – permettetemi, anche per l'oggi l'uso di un termine considerato ormai desueto – e nazione non è una novità. La novità è semmai il consenso che tali posizioni stanno ottenendo. Si badi bene: coloro i quali sono a favore dell'indipendenza della Catalogna non sono solo partiti ed associazioni del composito mon-



La catena umana nel centro di Barcellona lo scorso 11 settembre 2013

do della sinistra catalana (e di quel che ne rimane di questi tempi). La destra di Convergència Democràtica de Catalunya è passata nell'ultimo biennio da una posizione autonomista a una indipendentista, il centro-sinistra di Esquerra Republicana de Catalunya ha sposato la tesi di un indipendentismo senza complessi.

È fuorviante e completamente erroneo, dunque, leggere la situazione catalana come un'opposizione tra la destra (spagnolista) e la sinistra (catalanista). Le fratture sono molteplici, sia nella società sia nei partiti politici. La sinistra ecologista e post comunista di Iniciativa per Catalunya Verds è spaccata al suo interno, come anche la federazione socialista catalana, per quanto i due partiti abbiano votato in modo diverso riguardo al diritto di autodeterminazione e dimostrino diverse sensibilità sulla volontà di celebrare o meno un referendum.

Questione complessa e delicata

Lo stesso vale per il mondo anarchico e libertario, da sempre meno sensibile al richiamo della patria e della nazione. Non sono pochi però gli anarchici catalani indipendentisti, sia all'interno sia all'esterno della Fai. Esiste poi la Candidatura d'Unitat Popular (Cup), formazione anticapitalista entrata per la prima volta nel Parlamento catalano nel novembre scorso con tre deputati e il 3 per cento dei voti, che considera sociale e nazionale i pilastri del proprio pensiero e della propria azione. Per la Cup, l'indipendenza catalana non è separabile dalla lotta per politiche sociali avanzate. Negli ultimi sondaggi di inizio ottobre la Cup raddoppierebbe i voti.

Un'altra formazione è sorta recentemente: il Procés Constituent guidato dall'economista Arcadi Oliveres e dalla teologa benedettina Teresa Forcades che difende una Repubblica catalana indipendente libera dalle banche e dai poteri finanziari. Sociale e nazionale vanno mano nella mano.

La questione è invero assai complessa e delicata. Un italiano fatica a capirla e, usando paradigmi conosciuti, la identifica con una specie di leghismo oltre frontiera. Certo, il discorso della destra catalanista basato sull'economia, le tasse e l'anticentralismo avvalla in parte questa analogia: "Roma ladrona!" si converte in "¡Madrid ens roba!". Ossia, "Madrid ci ruba!". Ma c'è di più.

Torniamo però alla relazione classe-nazione e facciamo un altro passo indietro. L'estate del 1914 è stato uno dei buchi neri nella storia del proletariato. La socialdemocrazia tedesca vota i crediti di guerra e il socialismo francese decide di entrare nella *Union sacrée*. Il militante (socialista) si trasforma in militare (tedesco o francese). È la fine dell'internazionalismo.



Bandiere indipendentiste nella catena umana nel centro di Barcellona lo scorso 11 settembre 2013

Pochi resistono al fascino della patria. Lenin, Rosa Luxemburg, Gorter, Pannekoek e Malatesta, tra gli altri. Anche in Italia, per quanto il Psi né aderì né sabotò la guerra, non furono pochi gli interventisti provenienti dalle fila della sinistra: Mussolini e qualche sparuto socialista rivoluzionario e molti sindacalisti rivoluzionari, in odore di nazionalismo già dalla guerra di Libia (Arturo Labriola, Ottavio Dinale…), come era avvenuto in Francia per Gustave Hervè. Pochi furono i "superstiti" all'abbraccio della patria; nelle fila sindacaliste rivoluzionarie meritano una menzione Armando Borghi, Virginia D'Andrea e Pulvio Zocchi, accusato d'essere pagato profumatamente dagli Imperi Centrali (come il Lenin che nel 1917 attraversò la Germania diretto in Russia) per aver pubblicato all'inizio del 1915 Coerenza, un periodico anarco-sindacalista neutralista. In ogni caso, se evitiamo il senno di poi e ci immergiamo in quel momento storico, i propositi spesso non erano malvagi o non parevano tali: la guerra la si faceva per difendere la patria della rivoluzione e della libertà dai "barbari" tedeschi guglielmini e per fare poi la rivoluzione sociale. Prima la guerra, poi la rivoluzione. Ben altro è successo.

Facciamo ora un passo in avanti. Nel periodo interbellico non furono pochi i tentativi di coniugare sociale e nazionale. E non penso solamente al nazionalsocialismo e al corporativismo fascista. Penso anche alla cosiddetta terza via, al planismo di Henri De Man, ai neosocialisti francesi di Renaudel e Marquet e a molti altri casi comparabili in Europa. E penso anche a traiettorie individuali, come quelle di alcuni socialisti, comunisti e sindacalisti rivoluzionari che si convertirono al fascismo tra anni venti e anni trenta. Jacques Doriot, Paul Marion e Marcel Déat in Francia, Óscar Pérez Solís e Ramón Merino Gracia in Spagna, Nicola Bombacci, Alberto Malatesta e Edmondo Rossoni in Italia, solo per fare qualche nome.[2]

Non è un caso che fu proprio quando il fascismo giocò la carta della patria vilipesa e attaccata in ambito internazionale (le sanzioni della Società delle Nazioni per la guerra d'Etiopia nel 1935) che Arturo Labriola rientrò in Italia dall'esilio a Bruxelles scrivendo al figlio che "Bisogna avere il santo coraggio di identificarsi col proprio paese anche in quello che il proprio paese può presentare di contrario alle nostre tendenze." Non è un caso nemmeno il fatto che Stalin giocò la carta propagandistica della "grande guerra patriottica" dopo l'invasione nazista dell'Urss per unificare il popolo sovietico. È fuor di dubbio che in quegli stessi anni la relazione tra classe e nazione ha dato anche frutti bellissimi, per quanto di corta durata, come le esperienze dei Fronti popolari in Francia e Spagna o le esperienze partigiane in Italia, Francia e Jugoslavia (e anche in Grecia, spesso dimenticata). Ciò non toglie, in ogni modo, che i tentativi di unire sociale e nazionale, classe e nazione siano spesso un modo rischioso di giocare con il fuoco. La nazione è una fiamma incontrollabile che può bruciare in pochissimo tempo un lavoro sociale durato decenni. Quello che mi domando è dunque: ne vale la pena?

Una nazione sfruttata e oppressa?

Non è questa l'unica domanda che mi pongo, tutt'altro. Entrando più in concreto nel caso catalano: possiamo considerare la Catalogna del 2013 una nazione sfruttata e oppressa (da 300 anni di dominio spagnolo, come frequentemente si sente ripetere)? Ha senso, politicamente e storicamente parlando, applicare modelli terzomondisti a una regione autonoma europea nel XXI secolo? E ancora: di che libertà si parla quando si dice che si vuole una "Catalogna che vive in libertà"? Non è ormai la parola libertà un contenitore svuotato di qualunque suo significato? Libertà da che cosa e per che cosa? A cosa serve una Catalogna indipendente se il proletariato (leggasi lavoratore precario o disoccupato) andaluso, galiziano e madrileno è ancora sfruttato? Una Catalogna libera sarebbe una Catalogna diversa dal punto di vista sociale? E una domanda a monte: Come si può stringere la mano al proprio sfruttatore (la borghesia catalana) per un obiettivo comune (l'indipendenza)?

Vorrei concludere con un ultima citazione di un pensatore dimenticato: Anton Pannekoek. Nel 1912, il pensatore olandese scrisse *Lotta di classe e nazione*, una risposta a *La questione delle nazionalità e la socialdemocrazia* di Otto Bauer, pubblicata nel 1907. Pannekoek vi affermava che "il proletariato non può trovare nessuna forza costitutiva nella nazione. (…) Ciò che è nazionale non ha per il proletariato altro significato che quello di una tradizione. (…) la nazione gioca per il proletariato un ruolo simile a quello della religione." E ancora: "Ciò che è nazionale (…) costituisce un ostacolo per la lotta di classe e deve essere eliminato. (…) gli antagonismi nazionali costituiscono un mezzo eccellente per dividere il proletariato, distrarlo dalla lotta di classe con slogan ideologici e impedire la sua unità di classe. (…) Agli slogan e agli argomenti nazionalisti dobbiamo rispondere: sfruttamento, plusvalore, borghesia, dominio di classe, lotta di classe."[3] Ad alcuni probabilmente tutto ciò puzza di naftalina. Io non ne sono convinto. Credo invece che sia ancora oggi uno dei migliori antidoti a questa "eterna seduzione del nazionalismo"[4].

Steven Forti

1 Per una cronaca ragionata della questione catalana rimando a due libri usciti recentemente in Italia: Elena Marisol Brandolini, *Catalunya – España, il difficile incastro*, Roma, Ediesse, 2013 e Angelo Attanasio e Claudia Cucchiarato, *La questione catalana. Independéncia?*, GoWare, 2013 [e-book].

2 Per un approfondimento di questi casi vedasi il mio *El peso de la nación. Nicola Bombacci, Paul Marion y Óscar Pérez Solís en la Europa de entreguerras*, Santiago de Compostela, PUSC, 2013.

3 Cito dall'edizione spagnola: Anton Pannekoek, *Lucha de clases y nación*, in Herman Gorter e Anton Pannekoek, *Contra el nacionalismo, contra el imperialismo y la guerra: ¡Revolución proletaria mundial!*, Ediciones Espartaco Internacional, 2005, pp. 39, 40, 41, 60, 51.

4 Prendo a prestito il titolo dal bel saggio di Fredy Perlman pubblicato in Italia dalla casa editrice Chersi di Brescia nel 2006.

Lasciate libera la street art

intervista a **Clet Abraham** di **Patrizia “Pralina” Diamante**

Parlando con l’artista bretone Clet Abraham di segni, sogni e disegni nell’arredo urbano.

Clet Abraham nel suo atelier.



Incuriosita e divertita da vari cartelli stradali "detournati" e reinterpretati, che da tempo ormai vedo in giro nelle strade di Firenze, finalmente tramite la sua pagina Facebook riesco a mettermi in contatto con il "colpevole" di queste opere/azioni notturne che si chiama Clet Abraham. È nato e ha completato i suoi studi artistici in Bretagna, ma da molto tempo risiede in Italia.

Lo incontro nel suo atelier negozio in via dell'Olmo numero otto rosso in zona San Niccolò. Arrivo all'appuntamento emozionata perché Clet sta diventando una sorta di Zorro dei cartelli stradali con quel suo tratto tipico scanzonato e irriverente, anche se la sua aria un po' introversa e tranquilla suggerisce piuttosto l'immagine di un artista, artigiano, che lavora da tanti anni con passione e che ha lavorato pure come restauratore e falegname.

Clet è un eccellente disegnatore, riesce a cogliere il movimento e la metamorfosi sotto la superficie staticamente millenaria di questi grandi monumenti. In una sua stampa il Battistero di Firenze trae la sua intima origine da una caffettiera... in un'altra il Duomo viene sapientemente "traghettato" verso lidi sconosciuti forse di ispirazione dantesca ma con un senso contemporaneo di instabilità, precarietà, reso da una distorsione di linee che lo comprendono in senso classico e nello stesso tempo lo allontanano dall'ovvio.

"È così, tutto cambia" dice Clet guardando i suoi disegni "anche se noi continuiamo a vedere le cose in un certo modo, e Firenze è una città che vogliono interpretare in questo modo, ferma, statica, senza che nulla possa disturbare questa quiete falsa, commerciale, per turisti".

Sarà per questo che decide di diventare un grattacapo per i poteri piccoli e grandi che vorrebbero conservare questa (e altre) città dentro una bolla di immobilismo. E pratica varie azioni dirette di tipo artistico, coi cartelli stradali e non solo, volte a comunicare, ironizzando e giocando, sul tema della trasgressione.

Guardando le tue opere mi vengono in mente alcune cose. Innanzi tutto un amore grandissimo per l'arte grafica, e una ricerca continua di idee nuove, idee che si concretizzano in una sorta di "assalto gentile" ai simboli convenzionali utilizzati dal potere urbano. Già dal 1968 le scritte murali verranno utilizzate per comunicare il dissenso e anche la volontà di cambiamento radicale da una parte di questa società. La A cerchiata diventò un esempio di stilizzazione straordinaria di un ideale, un segno semplice e efficace comprensibile in ogni lingua. Ma queste scritte e simboli raramente vengono posti sopra un cartello stradale, come se ci fossero due spazi distinti,



Cartelli stradali rivisitati e s/corretti



Cartelli stradali rivisitati e s/corretti

uno per esprimere il dissenso o il desiderio, l'altro per contenerlo. Cosa ne pensi?

«È carino questo discorso dei due spazi, potere e contropotere, penso che il cartello stradale sia un tabù. Tantissime persone pensano che il cartello stradale sia intoccabile perché può mettere in pericolo la gente. Come se il cartello stradale potesse salvare la vita delle persone, che è il sintomo dell'obbedienza, non osano nemmeno metterlo in questione, come non osano mettere in questione tutto ciò che il potere fa.»

Sono esistiti – forse tuttora – piccoli movimenti di guerriglia artistica urbana che riutilizzavano anche i segnali stradali, poi c'è sempre qualche mano e qualche tratto individuale in maniera estemporanea e in qualche caso assolutamente esilarante...

«Non sono l'unico a essere intervenuto, ma forse sono l'unico a averlo fatto in modo decisivo e stilisticamente in sintonia. Ho integrato la stilistica del cartello con la mia, per me è molto importante relazionarsi al contesto, creando una interazione tra lo scontato e il non scontato.»

Quanto c'è in te di groucho-marxista?

«Ah! L'ironia è fondamentale, è questione di sopravvivenza, e di comunicazione. È una componente indiscutibile della natura umana, l'essere umano non è una macchina da produzione!»

Qual è la reazione delle istituzioni, dei vigili urbani certamente, ma anche delle Belle Arti alle tue opere?

«Be', quella delle forze dell'ordine è prevedibile, ciò che è preoccupante invece è quella delle istituzioni che dovrebbero tutelare e promuovere l'arte. Le istituzioni hanno un problema con me, hanno questo tabù di non sapere affrontare la legalità se non attraverso l'obbedienza. Non riescono ufficialmente a scostarsi da questa impostazione, anche se intimamente, a livello personale, possono apprezzare il mio lavoro. Le Belle Arti e istituzioni culturali, assessorati alla cultura, ecc. non hanno alcun rapporto con me, L'assessorato alla cultura non ha mai fatto una mossa nei miei confronti, e io per orgoglio mi guardo bene dal chiedergli qualcosa...»

(mentre parla entra un giovanissimo studente che gli dice che a scuola hanno parlato tutta la mattina di lui, i turisti fotografano ogni giorno le sue opere: evidentemente l'ufficialità non è la vita reale delle persone e non ne rappresenta gli interessi, i sentimenti, la curiosità, la voglia di sperimentare, né tantomeno la vitalità di questo ragazzino sorridente).

In una intervista ho letto che non vuoi lo scontro violento con il potere, provochi riflessioni sul suo aspetto di arbitrarietà mostrando che l'essere umano può avere altri percorsi differenti da quelli obbligati. I tuoi segni sono una sorta di

desacralizzazione, una specie di eresia nel tessuto urbano?

«Hai detto bene, una desacralizzazione.»

Parlami della scultura del Ponte alle Grazie…

«L'uomo comune in 3D, il vero eroe della vita, quello che paga l'affitto, porta i bambini a scuola… il passo è il rischio, il ponte va in una direzione e lui va in un'altra, perché vuole uscire dalle regole. Faccio un paragone con la legge, per difendermi dalla legge devo usare la legge. È un circuito chiuso. Io ho collocato la scultura a spese mie e senza autorizzazione, ho avuto due multe, la prima era perché *impediva la fruibilità del ponte…* !»

Be', grandioso, temevano che impedisse qualche suicidio?

«Ma sì, ah ah! probabilmente… ho fatto ricorso senza avvocato, dopo un anno è arrivata lo stesso l'ingiunzione di pagamento, la scultura era stata rimossa e me l'hanno restituita e come reazione l'ho rimontata sul ponte. Mi hanno rifatto la multa, ho fatto di nuovo ricorso, questa volta hanno trovato una motivazione meno demenziale: era senza autorizzazione. È da almeno tre mesi che è lì, non so che intenzioni abbiano, c'è stata la raccolta di firme per la Sovraintendenza alle Belle Arti, però non ha dato risultati. Nel senso che non c'è stata una risposta. Di quella serie di tre sculture c'è anche l'*Uomo che cammina sull'acqua* al Parco dei Renai a Lastra a Signa, questo l'hanno comprato.»

Parliamo ancora di immobilismo fiorentino e italiano, un "grande museo a cielo aperto", un paese dove si continua a far pagare il biglietto per l'arte del passato senza incentivare quella del presente.

Mi dice: "Le accademie italiane negli anni 60 e 70 hanno sfornato gli ultimi nomi di artisti famosi, poi più niente!". Parliamo di coraggio. "Bisogna avere il coraggio, senza il coraggio non si può fare niente". E si capisce che senza il coraggio non esisterebbe nemmeno l'arte.

Sotto alle firme raccolte online perché Firenze riconosca la scultura di Ponte alle Grazie c'è questa bellissima dedica firmata da Massimo De Matthaeis: "Perché Clet mi ha insegnato che puoi essere un uomo comune, ma anche un uomo straordinario. Come la sua scultura, che fa un passo verso l'arte, ma trova come ostacolo naturale un fiume. Un fiume ideale, di parole, di infondate denunce e della stupidità più misera di chi non accetta un dono da una persona che *ama* Firenze. Da quando Firenze non è più la città degli artisti?".

Patrizia "Pralina" Diamante



***Un passo avanti,* la scultura in vetroresina sul Ponte delle Grazie.**

...e compagnia cantante

di **Alessio Lega**

I Gang/ Storia di una possibile saldatura

La fine del canto sociale

La riscoperta e la riproposizione del canto popolare e la nascita di una nuova canzone politica in Italia furono due fenomeni strettamente collegati. Fecero capolino e si mantennero in fase embrionale nella seconda metà degli anni '50, si svilupparono e divennero realtà solide, con produzioni editoriali e ovviamente musicali (spettacoli e dischi), nel corso degli anni '60 e '70. Poi si entrò in una profonda crisi culturale e sociale nella quale la canzone popolare tornò ad essere una branca un po' negletta degli studi degli antropologi, e cantare politica in canzonetta parve essere del tutto passato di moda.

Erano arrivati gli anni '80.

Ovviamente la fonte profonda della poesia popolare, giacimento di ballate e canzoni, può nascondersi come un fenomeno carsico, ma non troppo a lungo. Ovviamente la canzone impegnata, quella che affronta la realtà che ci circonda, non è un genere ma un'esigenza che filtra e si confonde in molti generi musicali e poetici. Ovviamente insomma, presto o tardi, si sarebbe tornato a cantare popolare e politico… ma intanto?

Mentre la grande epopea della scoperta e della passione civile degli anni '60/'70 sembrava essersi conclusa nel nostro paese, ecco che le più celebrate rockstar degli anni '80 – Peter Gabriel, Sting, Paul Simon – riscoprivano e riproponevano, sotto la sigla *word music*, una percezione addirittura planetaria del fenomeno del folklore musicale, e il nostro Fabrizio de André non avrebbe tardato a fornire una propria sintesi di questo fenomeno pubblicando il suo primo lp completamente in dialetto *Crêuza de mä*.

Bruce Springsteen nei suoi oceanici concerti di quegli anni non si stancava di ritornare alle proprie origini folk, celebrando i suoi "maestri" Woody Guthrie e Pete Seeger, cantori ancorati al popolo e profondamente politici.

Questi fenomeni, importanti nel tenere viva la fiamma, erano però rielaborazioni a posteriori dei "figli dei figli dei fiori".

Il punk

Una rabbia immediata e inarrestabile era intanto già esplosa nei ghetti bianchi delle periferie londinesi nel 1977 e aveva preso nome di *punk*: ribelli senza causa, senza speranza, imbracciavano lo slogan "No future" e traducevano il loro furioso disagio, presto diventato furia di vivere, in una cultura di libertà e immediatezza, iniziando quelle pratiche di autorganizzazione e autoproduzione che per molti versi stiamo ancora usando. I testi più direttamente – a volte brutalmente – politici di quegli anni, sono proprio quelli dei testi dei gruppi del punk rock.

Era una nuova percezione dell'urgenza espressiva, quella stessa contenuta nei canti di lavoro e di rivolta di un tempo, che trovò nuova casa fra i canti di questi nuovi ribelli rifiutati da una società che non aveva più bisogno di loro, neanche come carne da cannone o da catena di montaggio.

Il gruppo punk rock forse più maturo che emerse dalla scena londinese, quello che seppe evolverne le implicazioni implicite, volgendo l'orecchio al *reggae* e ai suoni dei ghetti del mondo, e provando a dare ossigeno rivoluzionario al fuoco di una rivolta autodistruttiva, fu The Clash.

I fratelli del punk italiano

I fratelli Marino e Sandro Severini, marchigiani, dalla frazione di un paese sperduto nell'entroterra maceratese (Filottrano), avevano seguito dai bordi dell'impero, i bagliori residui del canto popolare e politico italiano. Quei canti stavano bene nel loro orizzonte,



I Gang all'inizio della loro carriera.

fatto di cultura contadina, insieme agli echi dell'epopea partigiana, della morente ondata libertaria sessantottina, dei cantautori che avevano nutrito la generazione precedente…

Ma chi, come loro, aveva 20/25 anni nel 1980, era anche irrimediabilmente lontano da quei codici comunicativi. La strada si era interrotta. Serviva un nuovo alfabeto musicale e poetico che traghettasse quella viva eredità al di là del guado.

Il gruppo musicale che in Italia più si è dato da fare per trovare quell'alfabeto, per raccontare le storie del presente, per sfidare il potere, per invitare alla festa del dissenso i nuovi compagni, per fare un'opera di memoria e di futuro, è proprio il gruppo che i fratelli Severini fondarono nel 1984: The Gang.

La folgorazione era ovviamente arrivata dall'esempio dei Clash, ma anche dal confronto con un altro grande cantautore impegnato inglese, perfettamente inserito nella cultura punk: Billy Bragg.

A questi due artisti sono dedicate due ballate emblematiche del repertorio dei Gang. La prima – ispirata a Joe Strummer, il cantante dei Clash – è il ritratto dell'eterno ribelle cui fa specchio l'eterno cantore, quasi fossero due figure necessarie l'una all'altra, due facce della stessa medaglia: il bandito che rompe gli schemi sociali, il cantore popolare che ne rende esemplare ed eterna la ribellione.

"Un tempo fu un bandito, bandito senza tempo
uccise un presidente ne ferì altri cento.
Forse fu a vent'anni o forse due di meno
era con Gaetano Bresci sopra una nave lungo il Tirreno:
giocarono a tresette, tresette con il morto
il terzo era un gendarme, il quarto un re dal fiato corto.

Un tempo fu a Milano dove si va a lavorare
c'erano tante bande quante banche da rapinare.
Forse fu per caso che con Pietro Cavallero
fece la comparsa in un film in bianco e nero.
Gli diedero fucili e pistole di terza mano
un passaporto falso per fuggire via lontano.

Un tempo per paura o forse per coraggio
si fece catturare alla catena di montaggio.
Quel tempo chi lo ricorda lo Stato aveva mal di cuore
così a Renato Curcio chiese in prestito nuove parole.
Con quelle partì all'assalto di nuovi mulini a vento
incontrò anche un sorriso lungo la strada che porta a Trento.

Un tempo, questo tempo, con un'arma un po' speciale
una Magnum Les Paul spara canzoni che fanno male
ora ha una nuova banda e un fazzoletto rosso e nero
quando attacca "I fought the law" fa saltare il mondo intero.
Ma un tempo fu un bandito, bandito senza tempo
veniva con la pioggia e se ne andava via col vento…"

Quasi a riportare alla tradizione questa eterna storia del ribelle e del suo cantore, l'ultimo verso "Veniva con la pioggia e se ne andava via col vento" è una citazione dalla canzone di Woody Guthrie *Pastures of planty*.

Sesto San Giovanni, città industriale per antonomasia sita al confine con la periferia nord di Milano, dà il titolo a una canzone di dolore e di orgoglio per la classe operaia negli anni della dismissione. Parlare della fatica del lavoro, mentre il lavoro si sta facendo raro, è una difficile esigenza cui la poesia dei Gang non si sottrae.

"Primo turno, lunedì, sei di mattina, Sesto San Giovanni
Billy Bragg che canta nella nebbia consola i tuoi trent'anni.
Lontane son le torri di Milano e le sue luci cieche
in fila, in tangenziale, le promesse si sentono tradite.
La sirena chiama otto ore, così è da una vita
timbri un altro giorno e tiri avanti senza via d'uscita.
I dialetti soffocati nel regno del rumore
al reparto verniciatura non passano le ore.
E la nebbia che ci assale ci confonde giorno e sera
sembra tutta una stagione inverno e primavera.
È la fabbrica che ruba e ci divora i nostri anni migliori
lavorare meno almeno se non puoi starne fuori.
I sogni di mio padre contadino ora alzano le mani.
Mio fratello è in galera da dieci anni ma tornerà domani.
E la nebbia quando cade tra le braccia della sera
ci fa sentire come dei fantasmi sopra una corriera."

Vestiti di giubbotti di pelle o di magliette sbrindellate, armati di chitarre elettriche e batterie, i Gang con canzoni come queste testimoniano nel modo più evidente la continuità del segnale nel cambiamento del linguaggio.

I fratelli Severini compongono le prime opere interamente in inglese, e i loro primi dischi (1984/1989) sono talmente vicini al lavoro dei loro ispiratori che diventano noti al pubblico come "i Clash italiani". Lungi dall'adontarsi i Gang ne fanno motivo d'orgoglio e appartenenza: la musica è lo strumento della passione col quale edificare mura (i Severini appartengono a una famiglia di muratori), viaggiare e fare nuovi incontri. Essere riconducibili all'esperienza di un gruppo adorato, era già un modo di accorciare le distanze, di cominciare a raccontare le proprie vecchie storie "prendendo a prestito nuove parole".

Cantori senza tempo

La definizione di uno stile originale e classico allo stesso tempo, non si sarebbe fatta aspettare troppo. Divenuti alla fine degli anni '80 la più grossa realtà del rock italiano e firmato un contratto con una grossa etichetta, i Gang misero a punto tre dischi che sono tre pietre miliari della musica italiana *Le radici e le ali* (1991), *Storie d'Italia* (1993), *Una volta per sempre* (1995). Le canzoni ritrovavano la migliore vena della poesia impegnata fra slogan coinvolgenti, aperture oniriche, narrazioni in versi. Soprattutto le musiche rappresentavano l'apertura di un laboratorio, forse mai del tutto risolto ma appassionante, che fondeva il

distorsore alla fisarmonica. La voce ipnotica di Marino, misteriosamente trasognata, sta dentro l'impasto sonoro senza prevaricarlo.

Io ero un ragazzo strano, che già allora si sentiva fuori posto: a 20 anni – tanti ne avevo fra l'uscita di *Le radici e le ali* e di *Storie d'Italia* – ascoltavo i vecchi *Dischi del Sole* di Pietrangeli, Della Mea e di Giovanna Marini, ascoltavo Guccini e de André, ma già cercavo i cantautori francesi che mi avrebbero dato la voglia di scrivere a mia volta canzoni. Cominciavo a frequentare centri sociali e circoli politici, ma poi fuggivo lontano dalla loro musica, fossero concerti punk o del nascente hip-hop nostrano.

Un pomeriggio il mio amico Alberto Bonanni mi passò *Le radici e le ali* registrato su una cassettina, che a mia volta duplicai. I Gang mi arrivarono così come qualcosa di assolutamente nuovo, ma nel quale riconoscevo l'aria della mia famiglia. Credo che a molti ragazzi della mia generazione sia successa la stessa cosa, magari in modo esattamente speculare: abituati ad ascoltare i gruppi punk, dei quali percepivano l'ondata di rabbia esistenziale ma non il sostrato sociale, furono riportati dai Gang alla casa del padre della tradizione e del futuro. I fratelli Severini – in un momento complicato della nostra storia culturale – ci presero per mano e ci accompagnarono un passo fuori dal presente senza speranza.

Poi ognuno di noi ha seguito la propria strada, se ne è stato degno e capace. Così hanno fatto i Gang, che hanno prodotto altri dischi, ma che a un certo punto hanno rotto col mercato musicale *mainstream*, tornando a un orgoglioso regime di autoproduzione e continuando il loro percorso di cavalieri senza macchia del rock italiano. I rapporti con le tradizioni musicali popolari oggi sono molto più chiari ed evidenti per tutti noi, e gli esperimenti in questo senso si sono moltiplicati. I Gang stessi si sono dedicati a stringere questi legami incidendo un disco assieme allo storico gruppo di ricerca La Macina (*Nel tempo e oltre cantando* 2004), un altro sulla cultura contadina (*Il seme e la speranza* 2006), un terzo rielaborando canzoni della resistenza (*La rossa primavera* 2011) e intraprendendo una serie di reading/concerti assieme al giornalista Daniele Biacchessi.

I Gang però, per chi li segue e per chi ha la fortuna di conoscerli, restano i più coerenti e stimati menestrelli del rock, traghettatori di storie ed esperienze, simbolo essi stessi della dignità di un'arte umile e altissima, quella della musica, bella perché utile e utile perché bella: la musica popolare.

Si sono assunti per primi il compito di portare questa tradizione fuori dal guado, e oggi, liberi dalla loro stessa legenda e fraterni con chi ha imparato da loro, ci insegnano che questa non è musica per mestieranti e strumentisti che vivono della luce riflessa dei riflettori, ma solo una delle possibili declinazioni attraverso cui si impara ad essere uomo fra gli uomini.

Alessio Lega
alessiolegaconcerti@gmail.com



Marino e Sandro Severini

Musica & idee

di **Marco Pandin**

RSVP

In copertina suggeriscono che potrebbe essere Rumori Sonori Vipere Padane, e anche Ragionevoli Sonorità Volutamente Parossistiche. E cento altri nomi, e altri cento ancora. Questo cd nei negozi di dischi non c'è, e nemmeno nei posti virtuali dove si vende comunque qualcosa. Per trovarne uno ci si deve muovere spinti dalla curiosità per le "cose" che non si mettono in vendita e che non si possono comprare. Oppure gli si inciampa addosso per caso in uno di quegli incontri informali della stampa e dell'editoria marginale, fiere dove gli stand sono baracche a bassa fedeltà che distribuiscono cataloghi colorati tutti diversi tra loro. Il nome parla forte e chiaro: casa editrice Libera e Senza Impegni, c'è dietro Federico Zenoni, grafico e illustratore milanese d'alto livello (vedi "A" 368, febbraio 2012).

L'oggetto inizio a descrivervelo dalla superficie: la confezione è povera e artigianale per scelta – anche politica – precisa, fatta da due cartoni ritagliati grossolanamente da uno scatolone, con incollate sopra un paio di schegge di bacchette di batteria rimaste col destino sospeso, vittime di una performance violenta. E sopra, a pennellate fatte uscire da uno stencil, RSVP: Ridete Stolti Volonterosi Patriottici, o magari Rutilante Scempio Volgarmente Prudente… Insomma, il gioco di prima.



A dirla così sembra un'altra di quelle cosine autoprodotte d'una volta ("La nostra arte e creatività sono le nostre armi più potenti" dicevano una volta i Crass, gente che di autoproduzione e autogestione se ne intendeva): casalinghe per forza, semplici per timidezza, dimesse per impossibilità di mezzi, fatte con le mani e con le mani fatte anche le scritte sopra come s'usava prima che il Microsoft Word rendesse fuorimoda penne matite e calligrafia. È un oggetto bello già così, senza adoperare le orecchie. Bello da tenere in mano, concreto da toccare, rigirare, passarci sopra le dita, aprire, richiudere, accarezzare.

Dentro, al gruppo "stabile" – il perché delle virgolette si capirà entro qualche riga – formato da un chitarrista (Lorenzo Alberti) più due batteristi (Elia e Federico Zenoni, se la memoria non m'inganna rispettivamente figlio e padre) si aggiunge una manciata di volontari al sax, alla tromba, ad aggiungere voce, rumore e silenzi. Fatta eccezione per l'introduzione (un mescolamento/sovrapposizione di registrazioni in naftalina che fa mooolto anni settanta) la mia impressione è che nel cd, invece che un progetto organico, sia raccolta una testimonianza di navigazioni a vista in sala prove.

Eppure, nonostante la scarsa stabilità complessiva non ci si può non accorgere delle molte intuizioni brillanti: i tre organizzano un barbecue in giardino a base di bocconcini di progressive e delizie di ricerca musicale in salsa tricolore. Presto ci si ritrova a sorridere e a rincorrere i tamburi in fuga su sentieri in salita, a inseguire la chitarra che corre salta vola via e improvvisamente scompare come inghiottita dalla nebbia in Valpadana o da un buco nel cielo, e che ricompare dietro l'angolo come se nulla fosse, come il Bianconiglio o come un fantasma rock ad Halloween. A suo modo è un lavoro divertente, bello per giocare a riconoscere tracce e innamoramenti – neanche tanto ben nascosti –, in bocca un sapore speziato e buono malgrado restino appiccicati ai denti pezzettini di già sentito che i tre hanno abilmente mischiato alla propria ciccia creativa.

Il cd non è nuovo nuovo, ma che sia uscito due anni fa non fa notizia e non importa a nessuno. "Una situazione di rimbombante creatività libertaria" potrebbe aver scritto sul serio qualcuno da qualche parte. Macché. Queste gente è già altrove: altri panorami intorno, altri danni, altri trampoli, altri sberleffi, altra gioia. Per certo, qui non c'era l'intenzione di indicare lune.

Per approfondire mettetevi davanti al pc, accendetelo e collegatevi al link senzaimpegni.altervista.org.

Le musiche di questo cd si possono ascoltare in internet al link rsvp.altervista.org.

Per contatti postali tradizionali, che presumo assai graditi: casa editrice Libera e Senza Impegni, via del Mare 73, 20142 Milano.

Marco Pandin

Più contadino che cantautore

Intervista a **Raffaella Saba** di **Renzo Sabatini**

Sarda, autrice di *Hotel Supramonte*, la scrittrice si è messa sulle tracce di Fabrizio e della sua relazione con la gente e le caratteristiche dell'isola. Il rapporto con il circostante.

Dopo aver parlato con Carla Corso, Porpora Marcasciano, Franco Grillini, Amara Lakhous e tutti gli altri, mi pareva di aver messo assieme le tessere di un piccolo mosaico. Il quadro era più o meno completo e si approssimava il tempo di tirare le somme. Ma non avevo voglia di farlo da solo, così, forse anche per non perdere il gusto di queste chiacchierate interessanti e coinvolgenti, ho pensato di far ascoltare alcune delle interviste a qualcuno che nutrisse un interesse profondo e amorevole per l'argomento.
Così sono arrivato a realizzare due interviste di cui propongo, in questo e nel prossimo numero, le parti più significative. Raffaella Saba aveva, anche lei, svolto un'indagine molto interessante sul cantautore, a partire dall'episodio del rapimento. Quanto a Paolo Maddonni (l'intervista che sarà pubblicata sul prossimo numero), sembrava che nella sua vita non avesse fatto altro che ritrovarsi a lavorare con i personaggi delle canzoni di De André. Entrambi hanno ascoltato, con grande pazienza, una parte notevole del materiale. Lo hanno meditato e sedimentato e, quando si sono dichiarati pronti, li ho intervistati.
Nelle mie intenzioni le due interviste dovevano essere soprattutto un momento di valutazione del lavoro fatto ma, in effetti, le testimonianze di Raffaella e Paolo hanno finito per andare ben oltre i limitati confini di quell'intento e offrono spaccati di vita, riflessioni e intuizioni che, riascoltate dopo alcuni anni, mi sono apparse stimolanti ed emozionanti come quando ci siamo sentiti per telefono dagli antipodi.

Nel 2007 hai pubblicato* Hotel Supramonte*, libro in cui analizzi le caratteristiche del banditismo sardo esaminando alcuni celebri sequestri di persona, fra cui quello di Fabrizio De André e Dori Ghezzi. Perché, fra i tanti, hai scelto di parlare proprio di quel sequestro?
Sono sarda e ho sempre avuto particolare attenzione per la passione, l'impegno che Fabrizio De André ha dedicato alla mia isola. Mi sono laureata con una tesi sui movimenti indipendentisti sardi nella quale ho analizzato la storia del movimento Sardinia e Libertade a cui, nel 1982, aveva aderito anche Fabrizio De André. Da questa connessione è nato tutto il resto e il libro è una sorta di compendio di quel percorso. Ho conosciuto l'opera di De André negli anni novanta, grazie al gruppo folcloristico del mio paese, in cui militavo all'epoca. Quando poi ho saputo che De André era stato rapito nella mia isola, quando ho ascoltato quelle parole che aveva pronunciato subito dopo la liberazione: "i veri sequestrati sono stati i miei sequestratori", ne sono stata irretita. Perché in quel periodo c'erano tante persone nelle mani dei sequestratori e alcuni erano stati maltrattati e picchiati. Quando una

persona, dopo essere stata privata della propria libertà per quattro mesi, usa parole di questo genere nei confronti dei propri sequestratori, be', io credo che mostri di avere un'umanità senza confini. Questa è stata la miccia che ha acceso in me la passione nei confronti di quest'uomo che, dalla Liguria, aveva deciso di trasferirsi a vivere in Sardegna inseguendo il sogno di diventare agricoltore, perché in effetti lui più che un cantautore si considerava un contadino e a me, che sono figlia di contadini, questa cosa non poteva lasciarmi indifferente. Come dice Luca Nulchis, degli Andhira[1], avrebbe potuto comprarsi una villa sulla costa e venire qua quindici giorni all'anno, come fanno i turisti facoltosi. Invece si è comprato uno stazzo[2] in Gallura per farci un'azienda agricola che era più un sogno che un affare, visto che come azienda era sempre in perdita.

Mi risulta che per documentarti, per il tuo libro, ti sei trasferita per un po' di tempo a vivere a Tempio Pausania, in Gallura.

Sì, volevo proprio vedere, conoscere quei posti che aveva frequentato De André, per capire a fondo. Volevo capire quel rapporto fra uomo e natura, sentire anche gli odori. Siccome i miei genitori contadini non potevano certo permettersi di mantenermi, ho trovato da lavorare in un albergo di Tempio, in cambio di vitto e alloggio, ed è stato il periodo più bello della mia vita. Al mattino servivo le colazioni e poi partivo alla scoperta di Tempio. Così sono entrata in contatto con tanta gente che aveva conosciuto De André, fra cui anche Sandro Fresi, che so che è molto conosciuto dalle vostre parti[3]. Queste persone me le sono dovute conquistare ad una ad una e sono state molto importanti per me.

Racconta di qualcuno di questi incontri a Tempio.

Devo dire che molti di questi incontri nel libro non li ho neanche raccontati, perché sono stati molto intensi e anche molto privati e non mi è sembrato giusto parlarne in un libro. Ricordo fra tanti Paola Scano, un'insegnante di Tempio che è stata molto amica di Fabrizio De André e mi ha un po' indirizzato nella ricerca, dicendomi quanto per lei fosse molto più importante ricordare, piuttosto che commemorare. Guidata da queste parole, nel libro ho cercato più che altro di lasciar parlare De André, senza assumere un tono commemorativo. Per questo ho cercato di recuperare dai quotidiani, dalle riviste, dalle varie biografie, tutto ciò che De André aveva detto sulla Sardegna. In questo modo ho intercalato la storia del banditismo sardo con quanto diceva De André.

Altri amici di De André sono stati altrettanto teneri e gentili, facendomi per esempio vedere fotografie private, documenti… insomma a Tempio sono riuscita a trovare l'uomo, molto più del cantautore. Così ho compreso meglio la sua cangiante personalità; ho conosciuto l'uomo che viveva in solitudine, in quello stazzo a dodici chilometri da Tempio.

È stato importante anche incontrare Agostino e Tonina Zizzi, i due fattori dell'Agnata,[4] che mi hanno raccontato la condizione che sentiva De André, di essere un "genoardo", cioè metà genovese e metà sardo, perché lui diceva sempre che in Sardegna ci viveva proprio con amore e lo ha dimostrato continuando a viverci anche dopo il sequestro, mentre altri sequestrati hanno abbandonato l'isola dopo la liberazione. E di questo è stato anche accusato. Ma lui replicava che i sequestratori l'avevano trattato bene e che chi non aveva subìto un sequestro non poteva capire quanto è importante, in certi momenti, essere trattati bene.

Ho anche appreso che De André aveva approfondito la storia dei luoghi e aveva studiato i maggiori storici sardi. Così ha potuto capire le radici storiche del banditismo e non si è mai sognato di accusare, di puntare il dito contro, ma ha cercato semmai di comprendere. Sono tutti elementi emersi dagli incontri che ho fatto a Tempio.

De André è rimasto affascinato dalla Gallura. Secondo te, che ci sei stata, si può dire anche che Tempio Pausania sia rimasta irretita da De André?

Assolutamente sì. A Tempio lo consideravano ormai come uno di loro. Mi raccontavano tra l'altro che ogni tanto lo si incontrava a Tempio in jeans e camicia a quadri, ovvero il tipico abbigliamento dei contadini della zona. Nel periodo in cui ho vissuto a Tempio un po' tutti ci tenevano a dire che erano stati amici di De André, anche quelli che non lo avevano davvero conosciuto o frequentato e questa era una testimonianza dell'amore dei tempiesi nei confronti del cantautore.

Sull'amore per la Sardegna di De André e Dori Ghezzi, testimoniato dal fatto che non hanno abbandonato l'isola dopo il sequestro, non vi sono dubbi. Ma circa l'analisi della cultura sarda che faceva De André tu cosa ne pensi? Lui ha espresso con una certa precisione quali aspetti della cultura sarda lo affascinassero di più; per esempio il rispetto per gli anziani e per i bambini. Ti ci ritrovi?

Sì. C'è una sua frase famosa in cui afferma che in Sardegna le tensioni sociali non mancano ma sono temperate dal contatto diretto con la natura e da una profonda moralità che si estrinseca nel rispetto di alcuni valori fondamentali, come l'ospitalità. Ecco io in questa frase mi ritrovo completamente. La Sardegna è stata dilaniata dalle faide, che tuttora esistono e che lui ha descritto benissimo in *Disamistade*[5], cantando questi scoppi di guerra tra le famiglie. È una canzone in cui si capisce che De André ha compreso perfettamente certi aspetti della cultura sarda e mi colpisce tantissimo il verso che descrive: "Un'assenza apparecchiata per cena". Queste cose esistono ancora e colpiscono anche a distanza di anni, basti ricordare l'assassinio del poeta Marotto[6], vittima di faida all'età di 82 anni.

Il disco conosciuto come* L'indiano *nasce da riflessioni maturate nel corso della prigionia e dalle conversazioni con i carcerieri. Tu come hai vissuto quest'album?

C'è molta Sardegna in quell'album. *Quello che non ho* esprime proprio la psicologia dei sequestratori. È come

se quei pastori dicessero a chi viene da fuori: “Io non avevo bisogno di nulla, ma tu mi hai sbattuto sotto gli occhi la villa con piscina, l’elicottero e lo yacht e mi hai creato il bisogno”. *Hotel Supramonte*, bellissima, è l’unico riferimento diretto al sequestro e *Franziska* è una storia vera, perché è la storia di tutte le ragazze che si trovano a essere fidanzate o promesse a dei banditi. Ma a me colpisce molto anche la sua versione dell’*Ave Maria* sarda. Nei mesi del sequestro De André trascorse lunghe ore, giornate intere, incappucciato, legato, in un angolo. Ebbe molto tempo per riflettere e in quel periodo riscoprì la sua spiritualità, il pensiero di Dio. Mi piace pensare che quell’Ave Maria, messa nel primo album scritto dopo il sequestro, sia una sorta di ringraziamento.

Quindi potremmo concludere che in tutte le canzoni dedicate alla Sardegna, da* Quello che non ho *a* Disamistade*, anche se viene utilizzato un linguaggio molto poetico la Sardegna rappresentata è comunque una Sardegna reale?

Assolutamente sì. Pensiamo a una canzone come *Monti di Mola*, che nel titolo riprende l’antico nome della Costa Smeralda: sembra un omaggio alle storie che venivano raccontate anticamente, quando non c’era la tv e negli stazzi della Gallura ci si riuniva ancora davanti al focolare, con un pezzo di pane e formaggio.

Siamo alle battute finali di una trasmissione che va avanti ormai da tempo, direi che siamo un po’ agli esami finali. Tu hai avuto occasione di ascoltare alcune delle nostre interviste. Che idea te ne sei fatta?

Mi sono piaciute perché sono come dei piccoli ricordi che fanno venir fuori l’intensa umanità di Fabrizio De André. Proprio come dicevo prima parlando dell’insegnante di Tempio che preferiva i ricordi alle commemorazioni. Direi che questo è quello che avete fatto voi, avete raccolto dei ricordi. Da Carla Corso[7] a Porpora Marcasciano[8] alla ragazza palestinese a Stefano Benni, che racconta il rapporto particolare che De André aveva con l’amicizia. Questa testimonianza di Stefano Benni[9], tra l’altro, mi ricorda l’intenso legame che De André aveva con Ugo Dessy[10], un intellettuale sardo. Dessy mi ha raccontato che il loro rapporto era più improntato sulla qualità che sulla quantità. Si vedevano poco ma quando si incontravano o si sentivano erano momenti molto intensi. Nel 1997, quando De André ha fatto uno degli ultimi concerti a Cagliari, erano anni che non avevano occasione di incontrarsi, ma dal palco De Andrè non perse l’occasione di definire Dessy un maestro di pensiero e di idee. Mi ha colpito anche l’intervista di Armando Xifai, l’albanese che è stato in carcere a Milano.[11] È una testimonianza che mi ha fatto ripensare all’appello che De André aveva sottoscritto in favore di un carcerato sardo, Salvatore Meloni,[12] sottolineando la situazione esplosiva delle carceri.

Quindi, insomma, la sufficienza ce la dai per queste interviste... ma fra quelle che hai avuto modo di ascoltare qual è quella che ti ha colpito di più?

Mi ha colpito molto Carla Corso, che si è ritrovata così tanto nelle parole di *Via del Campo*. È una donna che porta avanti la lotta per i diritti delle prostitute ed è una battaglia che mi sento di appoggiare pienamente. Sono molto belle anche le testimonianze di Porpora Marcasciano, Alfredo Franchini,[13] Luca Nulchis... tutti insomma hanno dei ricordi che ci aiutano a delineare

IN DIREZIONE OSTINATA E CONTRARIA



Con questa intervista prosegue la pubblicazione su “A” di una parte significativa delle 27 interviste radiofoniche realizzate da Renzo Sabatini e andate in onda in Australia nel programma “In direzione ostinata e contraria” sulle frequenze di Rete Italia fra il maggio 2007 e l’agosto 2008. In tutto si è trattato di sessanta puntate (ciascuna della durata di circa quaranta minuti, per un totale di quasi 40 ore di trasmissioni), nel corso delle quali sono state trasmesse le 27 interviste e messe in onda tutte le canzoni di Fabrizio De André. Si tratta dunque della più lunga e dettagliata serie radiofonica mai dedicata al cantautore genovese.


Renzo Sabatini

Se proponiamo questi testi, è innanzitutto per dare ancora una volta spazio e voce a quelle tematiche e a quelle persone che di spazio e voce ne hanno poco o niente nella “cultura” ufficiale. E che invece anche grazie all’opera del cantautore genovese sono state sottratte dal dimenticatoio e poste alla base di una riflessione critica sul mondo e sulla società, con quello sguardo profondo e illuminante che Fabrizio ha voluto e saputo avere. Con una profonda sensibilità libertaria e – scusate la rima – sempre in direzione ostinata e contraria.

Precedenti interviste pubblicate: **Piero Milesi** (“A” 370, aprile 2012), **Carla Corso** (“A” 371, maggio 2012), **Porpora Marcasciano** (“A” 372, giugno 2012), **Franco Grillini** (“A” 373, estate 2012); **Massimo** (“A” 374, ottobre 2012); **Santino “Alexian” Spinelli** (“A” 375, novembre 2012); **Paolo Solari** (“A” 376, dicembre-gennaio 2012-2013); **Gianni Mungiello**, **Armando Xifai**, **Alfredo Franchini** (“A” 377, febbraio 2013); **Giulio Marcon** e **Gianni Novelli** (“A” 378, marzo 2013); **Sandro Fresi** e **Paola Giua** (“A” 379, aprile 2013); **Luca Nulchis** (“A” 380, maggio 2013); **don Andrea Gallo** (“A” 381, giugno 2013); **Paolo Finzi** (“A” 382, estate 2013); **Gabriella Gagliardo** (“A” 383, ottobre 2013); **Amara Lakhous** (“A” 384, novembre 2013).

la redazione di “A”

questa personalità cangiante e l'umanità intensa di De André, rivolta a quelli che gli altri considerano la feccia della società. Lui ha cercato di rivestire queste persone che per la maggioranza di noi sono sporche.

Da molte di queste interviste è emerso anche un altro dato, che noi non andavamo cercando, cioè che Fabrizio De André, discretamente ma generosamente, donava somme di denaro, finanziando iniziative disparate: la comunità di don Gallo, la stampa anarchica, Emergency e così via. Quando lo chiamavano (mi sembra che lo hai ricordato anche tu nel tuo libro) andava a incontrare i detenuti nelle carceri o i tossicodipendenti nelle comunità. Tutto questo però sempre lontano dai riflettori. Tu che ne pensi di questo De André un po' solitario, nascosto, che preferiva non farsi conoscere e riconoscere, anche a costo di alimentare dicerie (ce ne sono state tante) sulla sua ruvidezza e persino su una sua supposta avidità.

Dopo essere stata a Tempio e all'Agnata mi sono convinta che questo stile di vita fosse alimentato anche dal rapporto che l'uomo aveva instaurato con la natura e con questa solitudine che la natura ricrea. In quel contatto con la natura sembra quasi che De André ritrovasse la sua forza. Lo vedo come un tratto caratteristico dell'uomo che ha ritrovato il contatto con la natura e non ha bisogno di alcun apparato strutturale esterno ma basa la sua vita sul verde dei monti, il sole, la terra, gli odori che ha attorno a sé. De André ha portato avanti i suoi progetti fra quei monti, lontano da tutti i riflettori, magari alimentando quelle dicerie. Direi che si rigenerava nel rapporto col circostante.

Tornando al tuo libro, come è stato accolto in mezzo a quella selva di pubblicazioni di ogni genere apparse come funghi dalla scomparsa di De André?

In effetti il libro è nato per far parte di una collana che si chiama "Italia criminale", una serie in cui si cerca di analizzare gli aspetti criminali delle varie regioni italiane. La mia isola purtroppo è nota per il triste fenomeno del banditismo e dei sequestri di persona, soprattutto in un periodo caldo che è quello degli anni settanta e ottanta. Nel libro ho descritto la genesi di questo fenomeno e di come si sono strutturate le bande e ho preso ad esempio alcuni sequestri eccellenti. Dunque non potevo non parlare del sequestro di De André. Mi interessava molto sottolineare il perdono offerto, è bene ricordarlo, ai sequestratori e non ai mandanti. Le persone implicate nel sequestro erano undici ma due soli i mandanti: un veterinario toscano e un assessore comunista di un paese del nuorese. La manovalanza, cui è diretto quel perdono, era stata tutta reclutata fra i pastori della zona, di cui lui aveva compreso la situazione storica, sociale, anche economica.

Mi pare che il libro sia stato accolto bene. Ogni tanto mi chiamano per delle presentazioni o delle interviste. Anche se alcuni elementi relativi al sequestro erano presenti nelle biografie già pubblicate, con questa ricerca ho approfondito un tema di cui si sapeva poco, quindi l'argomento suscita un certo interesse.

Qui abbiamo ascoltato il racconto commosso di Sandro Fresi di quando andò all'Agnata a prendere la prefazione del suo primo disco. Ora lavoriamo un po' di fantasia e diciamo che Raffaella Saba sta andando all'Agnata per andare a prendere la prefazione al suo libro scritta da De André. Come immagini questo incontro impossibile?

Sono certa che sarei molto emozionata ma lo considererei comunque come uno di noi. Dunque, come si usa fare dalle mie parti, gli porterei del pane fatto in casa e un bel bottiglione di vino, di quello che mio padre tiene da parte per gli ospiti (mio padre, vecchio contadino, fa una malvasia buonissima). Una volta da lui cercherei di stare un po' anche in silenzio. Un boccone di pane fresco e una tazza di vino davanti al fuoco, con lui accanto: ecco, questa sarebbe la mia situazione ideale, il mio incontro impossibile con Fabrizio De André.

Be', se mai dovessi venire in Australia a presentare il tuo libro non dimenticarti a casa la malvasia! Come la vuoi chiudere questa intervista?

Visto che abbiamo accennato ai contadini, vorrei dire che mi piace ricordare Fabrizio De André più come contadino che come musicista. Lui aveva detto che la Sardegna era il suo punto di arrivo, il suo porto. In Sardegna avrebbe voluto invecchiare. Si era innamorato della natura e della gente e mi piace pensare che quel "mal di Sardegna", di cui ogni tanto si parla, sia in realtà un "mal dei sardi", un desiderio di entrare veramente in contatto con la gente del posto.

Renzo Sabatini

1 Vedi "A" n. 380, maggio 2013.
2 Così si chiamano le antiche case rurali dei contadini della Gallura, nel nordest della Sardegna.
3 Vedi "A" n. 379, aprile 2013.
4 La località della Gallura, a 12 Km da Tempio Pausania, dove De André e Dori Ghezzi hanno fondato la loro azienda agricola, oggi agriturismo.
5 Nell'album "Anime salve", 1996.
6 Giuseppe Marotto (1926 – 2007), poeta e cantore del mondo contadino sardo, assassinato a Orgosolo il 29 dicembre 2007.
7 Vedi "A" n. 371, maggio 2012.
8 Vedi "A" n. 372, giugno 2012.
9 Di prossima pubblicazione.
10 Ugo Dessy (1926 – 2009) insegnante, giornalista, saggista; protagonista di un incessante impegno militante contro l'occupazione militare dell'isola, per i diritti civili, a fianco di minatori, contadini, pastori e pescatori.
11 Vedi "A" n. 377, febbraio 2013.
12 Noto indipendentista sardo, protagonista di molte e clamorose vicende, giudiziarie e non.
13 Vedi "A" n. 377, febbraio 2013.

(intervista realizzata via telefono nel marzo 2008. Registrata presso gli studi di Rete Italia – Melbourne. Andata in onda nell'ambito della trasmissione radiofonica settimanale: "In direzione ostinata e contraria", dedicata ai personaggi delle canzoni di Fabrizio De André).

A PER FABRIZIO

Fin dai primi anni '70 un legame particolare ha unito la redazione di "A" a Fabrizio De André. In non poche occasioni Fabrizio si è presentato sul palco, durante i suoi concerti, con la nostra rivista in tasca, ben in vista. E più volte l'ha sostenuta economicamente, compresi i due concerti pro-stampa anarchica da lui tenuti a Carrara (1984) e a Napoli (1991). Se vuoi acquistare e magari anche aiutarci a diffondere i nostri ~~cinque~~ quattro prodotti legati a Fabrizio, fatti vivo! Per qualsiasi chiarimento e informazione contattaci per posta, fax o e-mail. Oppure visita il nostro sito.



Signora libertà, signorina anarchia

Il dossier ***Signora libertà, signorina anarchia***, 24 pagine, con scritti di Paolo Finzi, Alessandro Gennari, Romano Giuffrida e Bruno Bigoni, Mauro Macario, Gianna Nannini, Mauro Pagani, Marco Pandin, Cristina Valenti, nonché un'intervista (del 1993) di Luciano Lanza a Fabrizio e foto di Reinhold Kohl. **Costa 3,00 euro / da 10 copie in su, costa 1,50 euro.**

3,00 €



ed avevamo gli occhi troppo belli

14,00 €

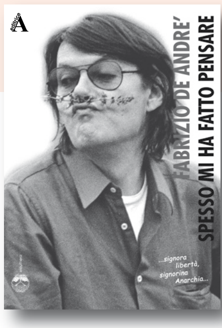
Il cd+libretto ***ed avevamo gli occhi troppo belli*** contiene nel cd sei tracce parlate di Fabrizio durante i suoi concerti e due brani musicali: una nuova versione live di *Se ti tagliassero a pezzetti* e l'esecuzione inedita de *I carbonari*. Nel libretto (72 pagine) scritti della redazione di "A", Emile Armand, Giovanna Boursier, Mariano Brustio, Paolo Finzi, Romano Giuffrida, Mauro Macario, Errico Malatesta, Riccardo Mannerini. **Costa 14,00 euro / da 3 copie 13,00 euro l'una / da 5 copie 12,00 euro l'una / da 10 copie 11,00 euro l'una / da 20 copie in su 10,00 euro.**



mille papaveri rossi

20,00 €

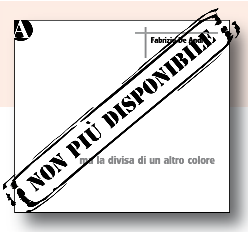
Il 2Cd + libretto ***mille papaveri rossi*** contiene nei 2 Cd 37 brani, per un totale di ascolto di 2 ore e 23 minuti. Si tratta di canzoni di Fabrizio interpretate da singoli e gruppi, in diverse lingue: inglese, romanes, genovese, sardo, occitano, italiano, friulano, ecc. Nel libretto (71 pagine) scritti della redazione di "A", Gabriele Bramante, Alfonso Failla, Luce Fabbri, Marco Pandin, Marco Sommariva. **Costa 20,00 euro / da 3 copie 19,00 euro l'una / da 5 copie 18,00 euro l'una / da 10 copie 16 euro l'una / da 20 copie 15 euro l'una.**



Fabrizio De André. Spesso mi ha fatto pensare

Il cofanetto ***Fabrizio De André. Spesso mi ha fatto pensare*** contiene il nostro cd+libretto ed avevamo gli occhi troppo belli e il libro di Romano Giuffrida De André: gli occhi della memoria (tracce di ricordi con Fabrizio). Il libro, edito da Elèuthera, ha 168 pagine, è illustrato da Massimo Caroldi e ha una prefazione di Mauro Macario. Il cofanetto è una coedizione Editrice A / Elèuthera. La distribuzione nelle librerie è curata da Elèuthera. La vendita diretta è curata esclusivamente da noi. **Costa 25,00 euro / da 3 copie 24,00 euro l'uno / da 5 copie 23,00 euro l'uno / da 10 copie in su 22,00 euro l'uno.**

25,00 €



ma la divisa di un altro colore

20,00 €

Il Dvd+libretto ***ma la divisa di un altro colore*** contiene nel Dvd il documentario "Faber" (56'44") di Bruno Bigoni e Romano Giuffrida, nonché "La guerra di Piero" interpretata da Moni Ovadia e "Girotondo" interpretato da Lella Costa con Mauro Pagani al flauto traverso e un coro di 18 bambine. Nel libretto (73 pagine) scritti della redazione di "A", Bruno Bigoni, Mariano Brustio, Errico Malatesta, Marina Padovese, Teresa Sarti, un'intervista a De André apparsa nel '91 su "Senzapatria", una scheda di "A" e una di Emergency. Metà dell'utile è destinato al Centro Chirurgico di Emergency in Sierra Leone. **Costa 20,00 euro / da 3 copie 19,00 euro l'una / da 5 copie 18,00 euro l'una / da 10 copie 16,00 euro l'una / da 20 copie 15 euro l'una.**

Per ordinarli: In caso di pagamento anticipato non si pagano le spese postali / Per pagare anticipatamente si può effettuare un versamento sul conto corrente postale, un bonifico sul conto corrente bancario oppure inviare un assegno non trasferibile al nostro indirizzo postale / Se invece si desidera ricevere contrassegno, bisogna aggiungere 4,00 euro quale contributo fisso (qualunque siano i prodotti richiesti e l'importo complessivo) / In questo caso è sufficiente comunicare all'Editrice A il proprio indirizzo ed i prodotti richiesti tramite una lettera, un messaggio in segreteria telefonica, un fax o una e-mail.

editrice A

Editrice A - cas. post. 17120, Mi 67 - 20128 Milano
tel. 02 28 96 627 - fax 02 28 00 12 71
arivista@tin.it - www.arivista.org
conto corrente postale 12 55 22 04
IBAN IT63 M076 0101 6000 0001 2552 204
conto corrente bancario: Banca Popolare Etica, filiale di Milano
IBAN IT10 H050 1801 6000 0000 0107 397

FABRIZIO PER A

Antropologia e *pensiero libertario*

di **Andrea Staid**

Antropologia, un sapere di frontiera

Le frontiere, materiali o mentali,
di calce e mattoni o simboliche,
sono a volte dei campi di battaglia,
ma sono anche dei workshop
creativi dell'arte del vivere insieme,
dei terreni in cui vengono gettati e germogliano
(consapevolmente o meno)
i semi di forme future di umanità.
Zygmunt Bauman

L'antropologia è un sapere di frontiera perchè oltrepassa i confini culturali e statali, perché rifiuta le certezze del mondo di cui è espressione per aprirsi ad altri mondi, ad altre esperienze di significato, un sapere che non può mai stare fermo. Questa sua caratteristica l'avvicina immediatamente a una delle priorità del pensiero libertario ovvero quella della negazione dei confini, della convinzione che le frontiere sono fatte per essere scavalcate.

L'antropologia è un sapere che sta sulla frontiera: sulla linea di incontro fra tradizioni intellettuali e modi di pensare tra culture diverse. Compito dell'antropologia è gettare un ponte tra queste culture. (Fabietti, 99).

Un sapere quindi che nasce sulla frontiera tra culture diverse, questo essere tra e sulla frontiera le conferisce delle caratteristiche particolari, non ultima quella di essere un sapere meticcio, in cui le idee di coloro che la praticano sono largamente influenzate da quelle di coloro che ne costituiscono l'oggetto.

L'antropologia è sicuramente un sapere critico anche grazie a questo suo posizionamento particolare tra culture. Un sapere che nasce in una zona caratterizzata dal contatto con molteplici forme di espressività pratica e intellettuale. L'antropologia però è anche una frontiera, perché essa esprime il limite della cultura che l'ha vista nascere, perché si è sviluppata in zone di contatto e perché si pone come sapere mobile, sempre disposto a riformulare i propri parametri sulla base delle nuove esperienze, suscettibili di produrre nuove interpretazioni. Quindi è un sapere che sta sulla frontiera: sulla linea di incontro fra tradizioni intellettuali e modi di pensare tra culture diverse.

Prima di tutto questo sapere antropologico è esperienza della diversità culturale, è ricerca sul campo. È comprensione dell'alterità, è attraversamento del contesto fatto di altri esseri umani in cui l'antropologo deve effettuare delle scelte paradigmatiche, e in questi luoghi, in questi momenti di riflessione deve mettere in atto strategie di ricerca.

In questi contesti possiamo notare la forza dell'antropologia, che è un sapere in grado di attraversare mondi tra loro differenti, di mettere in discussione se stesso, misurandosi continuamente con l'alterità. Il pensare criticamente al modo nel quale si pensa; il riflettere sulla propria esperienza è fondamentale per disconoscere un'identità di ferro legata solamente al nostro ambiente culturale e territoriale. L'antropologo cerca di mettere in discussione il proprio sapere e la tradizione di pensiero di cui quel sapere stesso è il prodotto.



Per questo è per lui fondamentale il dubbio, che consiste nell'essere "tra due mondi", quello della propria tradizione intelletuale e quello che si costituisce a partire dalla consapevolezza che il mondo da cui si proviene non è l'unico possibile.

Da questo dubbio nasce una possibilità di mettersi in prospettiva. Gli antropologi hanno il compito di trasmettere e ampliare proprio questa possibilità di mettere in prospettiva le rappresentazioni culturali del soggetto. Criticarsi, pensare l'alterità, non assolutizzare le nostre idee non significa promuovere un generico relativismo, ma, leggere criticamente il mondo presente, decondizionando lo sguardo dall'esperienza culturale del soggetto per rendere familiare ciò che è estraneo e insolito a ciò che è familiare.

Il tentativo di comprensione dell'altro diviene dialogo quando, interrogandosi sui fondamenti e sulla natura delle conoscenze antropologiche, si osserva come queste prendano forma in precise condizioni sociali di incontro tra saperi locali e sapere "globale" o "universale" (Kilani, 97), caratterizzate spesso da ineguaglianza sociale oltre che distanza culturale. Ormai da anni Francesco Remotti nelle sue pubblicazioni ci mostra efficacemente come non dobbiamo avere paura di decostruire le nostre identità, bisogna andare oltre l'identità, "il primo passo che occorre compiere è esattamente quello di uscire da una logica puramente identitaria ed essere disposti a compromessi e condizioni che inevitabilmente indeboliscono le pretese solitarie, tendenzialmente narcisistiche e autistiche dell'identità. Uscire dalla logica identitaria significa inoltre essere disposti a riconoscere il ruolo formativo, e non semplicemente aggiuntivo o oppositivo, dell'alterità" (Remotti, 2001). Altro aspetto importante dei suoi studi è la necessità di riconoscere che l'antropologia è si il pensare e descrivere l'alterità, gli "altri", ma che questa non è una prerogativa esclusiva della cultura occidentale moderna. Anche gli "altri", i popoli o le culture incontrate e descritte dagli antropologi, dispongono di forme di concettualizzazione e di definizione dell'uomo, degli altri uomini, delle loro e altrui culture. In questo senso, il sapere dell'antropologo dovrebbe assumere non tanto la caratteristica di un sapere di "noi" sugli "altri", quanto piuttosto di un campo in cui si intersecano e interagiscono, dialogando tra loro, la nostra antropologia e le antropologie degli "altri". Dialogando con l'alterità travalichiamo le frontiere e rendiamo sempre più attuale quello che Pietro Gori scriveva nel lontano 1895, ovvero che la nostra patria è il mondo e dobbiamo continuare ad affermarlo con forza e profondità nel dibattito culturale e nelle lotte contro le frontiere nazionali per la costruzione di un mondo di liberi ed eguali.

Andrea Staid
andreastaid@gmail.com

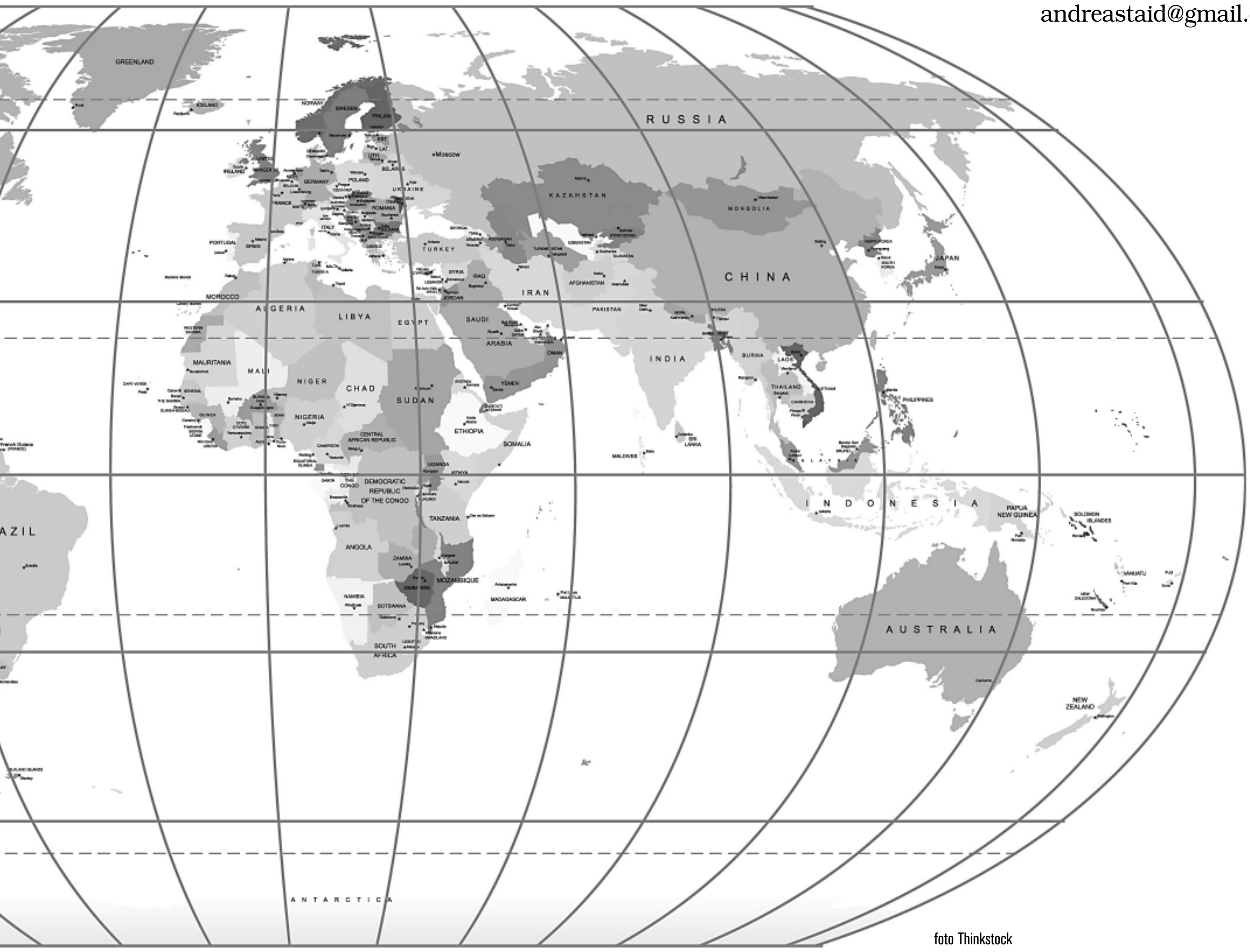


foto Thinkstock

9999 fine pena mai

di Carmelo Musumeci

Il mio urlo di uomo-ombra

Ho pensato (a volte anche gli uomini ombra ci riescono) per questo mio nuovo appuntamento in questa rubrica di parlarvi dell'uscita del mio ultimo libro, dal titolo *L'urlo di un uomo ombra*.

Non ve lo nascondo, sono entusiasta di questo nuovo "urlo" che uscirà dalle sbarre della mia cella, anche perché se non riesco ad uscire io almeno ci riescono i miei libri.

In molti mi chiedono perché scrivo così tanto e io rispondo che scrivo innanzitutto per far sapere qualcosa di più di me ai miei figli e per fare conoscere il carcere al mondo esterno, perché mi ha colpito una frase scritta sul muro di un lager nazista: "Io sono stato qui e nessuno lo saprà mai". E non è vero che uno scrive per se stesso, si scrive sempre per gli altri. Si scrive per sentirsi vivi. Io scrivo pure per dimostrare a me stesso che nonostante sia sepolto dietro cemento, sbarre di ferro e cancelli blindati, non solo respiro, ma sono anche vivo.

Scrivo per fare conoscere ai "buoni" il mondo dei "cattivi" perché i libri sono specchi. E riflettono quello che abbiamo dentro.

Scrivo anche perché m'illudo che questo sia l'unico modo che ho per continuare ad esistere al di là del muro di cinta. Quando scrivo i miei romanzi, libero il mio corpo e la mia mente dalle sbarre della mia finestra. E vivo la vita dei miei personaggi. Fin quando qualcuno leggerà quello che scrivo mi allungherà la vita. (Ma non esagerate perché non vorrei vivere fino all'anno 9999 per non farmi troppa galera – sic!).

Vi propongo tre piccoli stralci di questo mio ultimo libro:

Il carcere, un cimitero

"Alla sera, quando la giornata dell'ergastolano è finita e sento la mandata del cancello e il blindato che si chiude e inizia la notte dell'ergastolano, la più dura, sento la voglia di farla finita, ma

L'urlo di un uomo ombra è un "ritratto di vita" di Carmelo Musumeci, tracciato attraverso parole dedicate, scritte, che si abbracciano in uno stile composito, autentico e spontaneo. Ma è anche il tentativo di riscattare il pregiudizio pregnante che si accumula e si fonde, allontanando nell'immaginario collettivo la percezione del detenuto come persona comunque unica, insostituibile, portatrice di bisogni e soprattutto con una sua dignità. Ed è proprio perché siamo ancora in molti a credere che, nonostante tutto, il diritto di riconoscere dignità a una persona non può essere violato, che nasce l'idea di pubblicare, oltre ai "racconti noir sociali carcerari" (come lo stesso Musumeci li definisce), anche poesie, lettere e alcune parti del suo diario, perché è dalle sensazioni vissute che si può comprendere l'uomo.



subito dopo mi preparo a passare la notte giacché non ho il coraggio di farlo.

Si vive con tristezza e malinconia, senza speranza e senza sogni. Si vive una realtà, in una penosa solitudine, più brutta degli stessi incubi con l'angoscia di aspettare la notte e il giorno senza vivere, come ombre che oscillano nel vento, come pesci in un acquario, con la differenza che non siamo pesci. Vivi una vita che non ti appartiene più, vivi una vita riflessa, una vita rubata alla vita.

Per l'ergastolano, il carcere è come un cimitero: invece che morto sei sepolto vivo."

Vogliamo un calendario per...

"L'ergastolo non potrà mai essere giusto.

Il perdono è il sentimento più bello, il più perfetto, il più difficile, il più giusto. L'ergastolano non può guardare in faccia il futuro, può solo guardare il tempo che va via. Anche noi siamo per la certezza della pena, ma non ci fermiamo solo qui. Siamo anche per la certezza del fine pena. Anche noi ergastolani vogliamo un calendario nella cella per segnare con una crocetta i giorni, i mesi, gli anni che passano.

Molti ergastolani sono pure vittime di se stessi e in tutti i casi non si può essere responsabili per sempre: qualsiasi cosa dovrebbe avere un inizio e una fine.

La legge viene dal greco *nomos*: distribuire, ordinare e misurare. Ma come si fa a misurare l'ergastolo? L'ergastolo non ha nessuna funzione, è la vendetta dei forti, dei vincitori, della moltitudine.

L'ergastolo è il male e rende innocente chi lo sconta.

Probabilmente la maggioranza politica a quella del paese è contraria all'abolizione dell'ergastolo, ma la storia è piena di maggioranze che sbagliano.

Essere in molti non significa di per sé che si abbia ragione."

Non posso vincere e neanche perdere

"Scontare l'ergastolo è come giocare a scacchi con la morte: non puoi vincere. Ma io combatto ugualmente tutte le volte contro di lei perché, anche se non potrò vincere, per l'amore dei miei figli, non posso neppure perdere".

(Da *L'urlo di un uomo ombra*, Edizioni Smascher)

Potete ordinare L'urlo di un uomo ombra*, in qualsiasi libreria, direttamente all'editore editore@edizionismasher.it (edizionismasher.it) o direttamente a me, tramite questo indirizzo email che curano dei volontari: zannablumusumeci@libero.it (carmelomusumeci.com).*



foto Zimeca

Stadio di Cosenza, domenica 15 settembre 2013 – Striscione della Curva Sud Ultrà Cosenza 1914

Trentasette anni fa

a cura della **redazione**



Ci sono scelte editoriali che danno il senso di un'epoca. Ne è un esempio il n. 53 (febbraio 1977) di "A", che dedica 34 delle complessive 36 pagine, a partire dalla copertina, alla Spagna. O, più precisamente, come recita il titolo in copertina, alla CNT nelle lotte sociali.

"Undici ore di registrazione di interviste, colloqui, tavole-rotonde; decine di pubblicazioni clandestine o ufficiali; numerose foto di manifestazioni, meeting, scritte murali: questo il risultato della permanenza in Spagna di due compagni della reazione nelle prime due settimane di gennaio" – si legge nell'*Ai lettori* del n. 53, che ricorda tra l'altro il viaggio compiuto in terra iberica dieci mesi prima da un altro "inviato" (viene definito proprio così) di "A". E l'editoriale va avanti spiegando che l'importanza del sindacato libertario è ormai tale in Spagna che... appunto su quel numero della rivista non c'è stato posto per altro.

Il titolo del dossier è anch'esso significativo di come il nostro collettivo redazionale di allora (come una fetta significativa del movimento anarchico di lingua italiana) seguisse la ripresa anarcosindacalista in una Spagna appena liberatasi dal giogo quarantennale del franchismo: "Viva la Confederacion Nacional del Trabajo". In realtà il taglio del dossier, anche se risente del coinvolgimento emotivo degli inviati e più in generale dello spirito da "oggi in Spagna, domani in Italia" di rosselliana memoria, non è acritico.

Già nel sommarietto si parla di "possibilità e limiti del sindacalismo rivoluzionario nelle società tardo-capitaliste" e, tra gli intervistati, accanto al segretrio generale della CNT e a numerose/i militanti "di base", c'è anche uno come David Urbano, anarchico (e da poco uscito dalle galere spagnole, come molti degli intervistati) che ha scelto di abbandonare il sindacato per tentare altre strade per un intervento sociale anarchico.

A distanza di (appunto) 37 anni da quel dossier, questa che oggi ci appare un'enorme attenzione alla Spagna e all'anarco-sindacalismo, se da una parte fa giustizia di chi si ostinava allora a bollare la nostra rivista come avulsa dal conflitto sociale e dall'attenzione per le modalità concrete di presenza nella lotta di classe, può essere vista come l'ultima coda del "mito spagnolo". Un fenomeno complesso e interessante, che alcuni polemicamente da tempo definivano "spagnolite", che affondava le sue radici – tra l'altro – nell'ultima (e comunque massima) epopea di realizzazione concreta, estesa a livello sociale, delle idee anarchiche: quella rivoluzione spagnola, realizzatasi nel 1936/1937, nel fuoco della guerra contro il golpe militare franchista, che ha sicuramente segnato un punto al contempo di realizzazione e di svolta nei 150 anni circa di esistenza del mocimento anarchico. Un prima e un dopo, da cui è difficile prescindere.

La copertina che tre mesi dopo ("A" 56, maggio 1977) la rivista dedicherà al meeting anarcosindacalista di San Sebastian de los Reyes del 27 marzo, sottolineando la cifra di "25.000 compagni" presenti all'iniziativa, resta – a livello emotivo prima ancora che politico – ulteriore testimonianza di questo ultimo "colpo di coda" della concreta volontà e speranza che gli anarchici (qui nella loro versione anarcosindacalista) possano giocare un ruolo centrale nel processo rivoluzionario.

Il citato editoriale di "A" 53 si chiude con la notizia che gli inviati di "A" hanno consegnato direttamente al Comitato Nazionale della CNT l'importo di 7.753.170 lire, frutto di una sottoscrizione in Italia lanciata dal Comitato Spagna Libertaria. In questi decenni la situazione sociale, sindacale e anche interna al sindacalismo libertario spagnolo ha conosciuto e conosce profonde trasformazioni.

Recentemente ci siamo occupati su "A" del movimento M-15, dei centri sociali (su questo numero della questione catalana – Steven Forti a pag. 65). Non c'è più un paese al centro del nostro immaginario ed escludiamo di dedicare un intero numero a un solo movimento.

Ma restiamo sempre espressione e vogliamo essere testimonianza delle componenti libertarie e autogestionarie nei movimenti di lotta sociale.

■



La guida *Apache*

di **Nicoletta Vallorani**

Grandi affari per allocchi

Il sito di una famosa libreria vende anche libri online. Sotto la mascherina per effettuare l'ordine, vedrete questa scritta: "Spedizione gratis con una spesa di almeno 19 euro o con ritiro presso i punti vendita".

Nel leggere l'avviso, mi sono inceppata nella seconda parte della frase: "spedizione gratis… con ritiro presso i punti vendita". Cioè, se mi vado a prendere da sola il libro ordinato presso il punto vendita, la spedizione è gratuita, giusto? L'aspetto misterioso della faccenda è questo: perché mi dicono che la spedizione è gratis se non ci sarà nessuna spedizione?

Lavoro con le parole. Come insegnante e come scrittrice, il linguaggio è una cassetta degli attrezzi che uso o sui quali insegno cose. Quel che faccio, in altri termini, il mio mestiere ha a che fare con la convinzione che ciascuna parola abbia un significato e che dalla combinazione di più unità di significato discenda un messaggio dotato di senso, e, nel caso dell'arte, anche con un suo valore estetico. Per questo sono molto infastidita dalla frequenza con cui si usano parole a vanvera. E credo si possa essere d'accordo sul fatto che queste parole a vanvera sono in realtà combinate in modo non accidentalmente errato, ma con l'autentico scopo di turlupinare il lettore inesperto o distratto.

C'è un mestiere – quello del pubblicitario – che proprio di questa programmatica mistificazione fa il suo nodo concettuale primario. Il punto è, per certo, convincere l'utente – attraverso un uso accorto e deliberatamente mistificatorio delle parole – a consumare una merce di fatto per lui del tutto inutile. E va bene: questo è un mestiere, e va rispettato come tutti gli altri, anche perché di fatto esso si



www.flickr.com/photos/gaia_d/

edifica sulle necessità del mercato. Tutti sappiamo che la pubblicità serve a vendere.

Trovo più difficile comprendere l'uso apertamente tendenzioso delle parole in altri due ambiti, nei quali al contrario la truffa non dovrebbe essere intesa come lo scopo primario. Quando una torma di politici intruppati si catapulta a Lampedusa dopo l'ennesimo annegamento di massa, e ripete che si porrà un rimedio a questa emergenza umanitaria e che senz'altro i profughi non possono essere considerati clandestini, ecco, in quel caso io trovo non semplicemente di cattivo gusto l'uso poco accorto che viene fatto della parola, ma, in modo più grave, ritengo questa pratica, e la visita di condoglianze nel suo complesso – eticamente riprovevole e politicamente poco credibile. Mi si dirà che i politici che, per esempio, molto di recente, sono andati a Lampedusa non sono gli stessi che hanno approvato la Bossi-Fini. Risposta: certo che no, ci mancherebbe.

Resta il fatto che chi ricopre una carica (non obbligatoria, ma risultante da una scelta) e prende uno stipendio da politico, si assume alcune responsabilità, tra le quali è implicata una rettifica del passato in tempi ragionevoli. Quando questi tempi si estendono oltre quelli del mandato politico, è ragionevole pensare che la volontà di rettifica non esiste. In fondo, appunto, è molto semplice: chi non agisce, ha i suoi motivi per farlo. Chi racconta la sua non-azione come una necessità imposta o peggio come un'impresa eroica è un imbroglione. Nello specifico, non mi risulta che la Bossi-Fini esista da ieri. E non ritengo neanche troppo normale che su certe questioni basilari, il dibattito vada avanti a vanvera per anni, alimentato da una programmatica manomissione delle parole – del genere di quella di cui scrive Carofiglio – che non sempre funziona.

E qui arriviamo al punto numero due: c'è un unico strumento per evitare di farsi rimbambire da parole usate a vanvera. Quello strumento è la lucidità che deriva da una formazione culturale minimamente articolata, che si acquisisce da autodidatti, ma soprattutto attraverso i meccanismi poco oliati dell'istruzione. Che – e siamo da capo – la storia politica recente del paese ha preso a randellate in modo sistematico. Fanalino di coda di ogni riforma, la scuola (e ancor peggio l'università) è il luogo nel quale la parola "risparmio" appartiene a un'area semantica inquietante. Significa tagli indiscriminate alle risorse di docenza e di approvvigionamento, aumento dei numeri di studenti per classe, assoluta inconsapevolezza della necessità di figure professionali che appunto – e anche qui il cerchio si chiude – aiutino i tanto vituperati stranieri a capirci qualcosa, in questo complicato paese e a sentirsene parte. Gli stessi stranieri che, probabilmente, sono arrivati a bordo di un barcone e in molti casi han visto affogare i loro compagni di viaggio. Quelli che raccogliamo, ai quali facciamo bei discorsi, che chiamiamo "clandestini", che usiamo per i lavori che gli italiani non vogliono fare e per i quali, soprattutto, non esiste una politica europea, ma solo uno scarica barile generalizzato.

Siamo pronti tutti a piangere su una bara, ed è umano e necessario. Il problema è che quando le lacrime finiscono, bisogna fare qualcosa. Passare dalle parole ai fatti. E cominciare dalle parole: per usarle per quello che significano e non per autorizzarci e fare, come sempre, finta di nulla.

Nicoletta Vallorani

di **Felice Accame**

Riclassificazione di Camus

1.

A cent'anni dalla nascita di Albert Camus (1913-1960), oggi, di suo, perlopiù si legge **Lo straniero** (1942) e **La peste** (1947), un po' meno **Il mito di Sisifo** (1942) e ancor meno **L'uomo in rivolta** (1948). Quest'ultimo, infatti, è il libro dove Camus specifica più direttamente la propria filosofia che, alla rinfusa e con superficialità, viene annoverata come "esistenzialismo". Un altro versante della sua produzione – quello teatrale, risultato di una passione sviluppatasi nella sua giovinezza – è ancor più dimenticato. Con la prima traduzione italiana de **La commedia dei filosofi** – di data incerta ma, occhio e croce, ascrivibile al 1947 – i due fili più o meno spersi – esistenzialismo e teatro - vengono a riannodarsi.

2.

Il canovaccio de **La commedia dei filosofi** non è un granché. Si tratta di una struttura narrativa piuttosto pretestuosa alla maniera di un Molière o di qualche suo epigone: dal sindaco-farmacista-ambiziosamente-intellettuale di un paesino arriva un Tale che, in quattro e quattrotto, gli spiattella una nuova filosofia "parigina" particolarmente persuasiva. Mentre il Maestro mangia gratis a quattro palmenti, ecco, dunque, il nostro eroe nuovo adepto, entusiasta neofita, nonostante la perplessità di moglie e figlia – almeno fino all'immancabile irruzione



Albert Camus (1913-1960)

del direttore del manicomio che riconosce nel Maestro un suo paziente fuggito e se lo porta via cancellando in un battibaleno la sua influenza nefasta, ovvero rimettendo le lancette dell'orologio filosofico alla stessa ora da cui eravamo partiti.

3.

Non ci vuol molto per renderci conto, tuttavia, dell'obiettivo polemico di Camus. La filosofia diffusa dal matto – che già presentandosi come "Signor Nulla" ("Monsieur Néant") la dice lunga – è quella dell'esistenzialismo. Nel 1943 – lo ricordo – era stato pubblicato **L'essere e il nulla** di Jean Paul Sartre. Le battute salaci non si contano: il signor Nulla, "piazzista" della nuova "dottrina", sarebbe molto noto a Parigi dove, con lui, si aggirerebbero vari altri nuovi "Messia" che annunciano il loro "vangelo". Secondo questo vangelo il mondo sarebbe assurdo perché senza spiegazioni e sarebbe senza spiegazioni perché questo mondo è assurdo; senza angoscia non ci sarebbe vita – "angoscia, ancora angoscia, sempre angoscia e saremo salvi" urla il filosofo esistenzialista ingozzandosi con uno stinco di maiale – e la "prova" starebbe nel fatto che "i morti non la sentono per nulla". Legittimati il furto, l'incesto e la pederastia, fra le varie formule per ottenere la felicità – una più astrusa dell'altra – ce n'è una che raccomanda di "diventare nel momento in cui si è" – una citazione di Sartre.

4.

Qua e là potrebbe sorgere il sospetto che Camus ce l'abbia su con la filosofia tutta. Dice che i filosofi non saprebbero "far niente con le mani" e conclude la sua commedia con il monito del direttore del manicomio rivolto al sindaco-farmacista-ricondotto-alla-mediocrità: che lasci in pace la moglie e che d'ora in poi si guardi dal praticare con lei la filosofia. Ma questo sospetto, purtroppo, non ha ragione d'essere. Camus era filosofo e filosofo rimane – anche se, a onor del vero e per un minimo di rispetto nei confronti della sua memoria, sarà bene esentarlo dall'accomunamento con l'esistenzialismo.

5.

Che Camus non si liberi dalla filosofia risulta chiaro da una battuta del suo eroe negativo cui non corrisponde in alcun altro momento della commedia nessun argomento contrario: "nulla ha causa" e "tutto è caso". "Causa" ed "effetto", infatti, non possono essere considerati come caratteristiche intrinseche di un fatto, ma vanno considerate come categorie mentali, ovvero come costrutti tramite i quali conferiamo un ordine alle nostre esperienze. Stessa considerazione va riservata al rapporto tra il "caso" e il "determinato". Qualsiasi cosa può essere considerata di volta in volta in termini di casualità o di determinatezza – dipende da noi, da come operiamo mentalmente nei confronti delle cose. Camus ne denuncia l'uso scriteriato da parte della filosofia esistenzialista, ma non sembra avere gli strumenti – la necessaria consapevolezza metodologica – per far emergere la matrice del loro uso distorto. D'altronde, proprio in filosofia si era laureato e con una tesi su **Metafisica cristiana e neoplatonismo** – difficile immaginarlo immune nel prosieguo della sua vita.

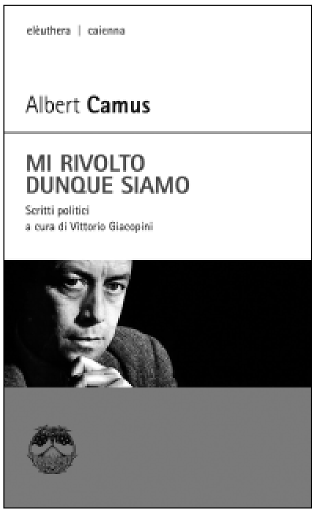
6.

La stessa ridicolizzazione degli asserti sartriani è limitata dalla semplice esibizione della proposizione – che è proposta come intuitivamente assurda –, ma senza andare alla radice della questione. Chi comunica – in qualsiasi momento stia comunicando – ha da rispettare un patto implicito con chi è chiamato a ricevere la sua comunicazione e questo patto prescrive che il rapporto semantico – il rapporto tra un significante e un significato – rimanga lo stesso almeno per tutta la durata della comunicazione. Se cambio i significati in corsa sto tradendo la relazione che ho posto in atto – sto tradendo un impegno implicitamente preso con il mio interlocutore. "Diventare" – torno alla citazione sartriana – designa un dinamismo, mentre "è", in questo caso, designa uno stato: farli coincidere in un "momento" significa contraddire il significato di almeno uno dei due termini.

Felice Accame

Nota

La commedia dei filosofi di Albert Camus, firmata con lo pseudonimo di Antoine Bailly, è pubblicata da Via Del Vento edizioni, Pieve a Nievole (Pistoia) 2010. Il titolo originale è **Impromptu des philosophes** la cui prima parola, propriamente – secondo un uso che fu già di Molière –, starebbe per "improvvisato", pièce improvvisata.



Albert Camus

Mi rivolto dunque siamo

Scritti politici a cura di Vittorio Giacopini

Elèuthera,
Milano 2013,
pagg. 120,
€ 12,00.



foto Moreno Paulon

Storia (a lieto fine?) di uno schiavo contemporaneo

di **Moreno Paulon**

Dall'Indonesia alla Malesia, dalla promessa di un futuro migliore allo sfruttamento nei campi di lavoro. È la storia di Nuryadi, uno dei tanti "dannati della terra", uno dei pochi che sono riusciti a tornare a casa.

Le informazioni sono lacunose, ma grosso modo è andata così: in una mattina di afa e zanzare, nell'entroterra dell'isola di Lombok, una sorta di agente, un intermediario, un faccendiere del diavolo è arrivato alle porte del villaggio. Un villaggio rurale di polli vaganti, di vestiti scoloriti appesi alla porta della stalla, di sentieri stretti e sterrati che si snodano sottili come crinali di montagne tra i campi coltivati. Un villaggio decentrato come ce ne sono molti nell'arcipelago indonesiano, fatto di poche famiglie, di case leggere con pareti intrecciate di bambù e tetti di foglie di palma. I bambini correvano scalzi fra le capre e sollevavano urla di gioco e polveroni; le donne pazienti all'ombra di enormi copricapo stavano smistando il raccolto e un'anziana in disparte succhiava una manciata di tabacco, osservando la scena senza capirci un gran che.

La presenza del forestiero metteva un po' tutti in soggezione: aveva le scarpe ai piedi e un orologio luccicante al polso, era uno che sapeva il fatto suo, uno certamente in grado di leggere e di scrivere. Fu accolto con precipitosa ospitalità all'ombra della *bruga*, la tradizionale capanna d'accoglienza domestica rialzata dal terreno, e parlò direttamente al giovane capofamiglia: Nuryadi. Si informò rapidamente sulle condizioni del parentado e poi disse qualcosa sulle possibilità di un futuro migliore, su certe occasioni che aveva sotto mano; fece capire che si poteva guadagnare qualche bel soldo con un lavoro all'estero, dove le cose erano diverse in economia. Certo c'era da adattarsi, il lavoro era impegnativo, ma si trattava di un sacrificio temporaneo e Nuryadi gli sembrava un uomo forte. Non lo era? Certo che lo era, e si vedeva che la buona volontà non gli mancava. Meritava di più, era uno in gamba, come non notarlo. Si capisce che un lavoro all'estero, per una grande compagnia già avviata e tutto, non capitava tutti i giorni. Lui in veste intermediario si sarebbe occupato di ogni cosa, avrebbe organizzato il trasferimento aereo, ottenuto i visti, pianificato la permanenza, preso i dovuti accordi con il padrone dell'azienda che offriva il lavoro. Non era neanche necessario saper leggere e scrivere, avrebbe fatto tutto lui, nessun disturbo.

Naturalmente c'era da affrontare l'investimento iniziale per il passaporto, per l'aereo e il visto, bisognava fare tutto secondo la legge per non avere rogne, e l'azienda non poteva certo investire alla cieca pagando aerei e documenti così sulla fiducia col rischio di trovarsi sul groppone un cattivo lavoratore. Ma se Nuryadi era un uomo serio e valido come sembrava, se la sua famiglia avesse voluto sostenerlo per l'inizio, con il suo guadagno poi si sarebbe ammortizzato tutto. L'agente parlava così e a tratti sorseggiava il tè servito dalla giovanissima moglie di Nuryadi. A dirla franca Nuryadi non fremeva dalla smania di andarsene di casa, di lasciare così d'un tratto la sua vita, le bestie, il villaggio e soprattutto sua moglie da sola; ma lui e la sua compagna avevano una figlia in arrivo

Quella raccontata in queste pagine è una delle storie raccolte nel corso di *The Human Earth Project* ideato da Ben Randall, un viaggio di sei mesi attraverso l'Asia intrapreso con il proposito di accompagnare una campagna fotografica dal sapore esotico a due scopi maggiori: la conoscenza delle condizioni di vita di 100 soggetti scelti casualmente e la sensibilizzazione del vasto pubblico verso il traffico di esseri umani fra Vietnam e Cina (humanearth.net).



foto Ben Randall



foto Ben Randall

e urgente bisogno di soldi per tirarla su.

Il lavoro all'estero sembrava capitare proprio al bisogno. Nuryadi fa parte di una famiglia allargata di 22 membri, tutti analfabeti, di quelli che non hanno mai messo piede in un'aula di scuola perché fino a vent'anni fa non ne esistevano in paese, di quelli che addirittura mettono la X dove gli dicono di metterla quando c'è da firmare una dichiarazione e sanno a malapena far di conto. Con le poche carte che aveva in mano, nel suo villaggio c'era poco da fantasticare glorie: i piedi ammollo nei campi di riso, la stalla, all'occasione qualche lavoro edile sottopagato da rompere la schiena, oppure fare il facchino sul monte Rinjani, caricandosi in spalla i carichi dei turisti occidentali che fanno trekking, anticipandoli di corsa sul percorso per fargli trovare tutto bello e pronto sulla cima insieme a un piatto caldo. Quest'ultimo era il lavoro di Nuryadi, un lavoraccio che si può fare finché si è giovani e forti, ma poi? Cosa succede quando i turisti eccitati, riposati e con zaini alleggeriti vanno su più veloce di te? Chi la cresce la bambina?

L'agente posava il bicchiere e ragionava ancora sul futuro: con un po' di soldi da parte si può cambiare la vita, magari non per noi certo, ma per i nostri figli sì, li si può mandare a scuola, perché imparino a leggere, a scrivere e far di conto, per avere più carte da giocare. E così, poco entusiasta di fare il facchino per i turisti, con una moglie incinta e con la libertà che resta agli ultimi della fila, Nuryadi decise di partire, di mettere la X dove c'era da metterla, e di sacrificarsi con la sua giovane moglie per l'istruzione della bambina nel suo grembo, perché non fosse costretta a spezzarsi la schiena coltivando il riso o portando carichi sopra la testa tutto il giorno come facevano loro. E poi in futuro chissà, se avesse imparato un po' di inglese, avrebbe addirittura potuto fare la guida per i turisti, o lavorare in un ufficio, magari fare la cameriera in città, vestita di tutto punto e con le mani e il viso puliti, senza polvere e malattie. Qualche tempo dopo, Nuryadi lasciava la sua casa, il vulcano Rinjani e una figlia di pochi mesi.

E il tempo perde consistenza

Al suo arrivo in Malesia, per prima cosa a Nuryadi furono sottratti e trattenuti i documenti di identità. Questa la procedura: l'imprenditore tiene i documenti fino alla fine del lavoro. Fu poi portato in una baracca fuori Kuala Lumpur e tenuto per tre giorni in attesa insieme a centinaia di immigrati provenienti da altre nazioni, tutti democraticamente maltrattati allo stesso modo, come bestie numerate in fila in attesa del macello. Una prigionia senza cancelli la loro, senza sbarre, a bassa sorveglianza. Spaesati com'erano per quei metodi da galera, senza documenti regolari in terra straniera, analfabeti e vittime del sortilegio di Babele, non potevano allontanarsi, organizzarsi, nemmeno comprendersi l'un l'altro. Dopo tre o cinque giorni di



foto Moreno Paulon



foto Moreno Paulon



foto Moreno Paulon

limbo, furono smistati dai dirigenti in gruppi minori e trasportati nei rispettivi campi di lavoro, dove iniziarono la dura raccolta dell'olio di palma. Sveglia, lavoro, pranzo, lavoro, cena, letto. Dopo le prime settimane il tempo iniziò a perdere consistenza e a scivolare via dalle mani, non si misurava più. Sveglia, lavoro, pranzo, lavoro, cena, letto. Un giorno dopo l'altro, Nuryadi venne trattenuto nel campo per tre anni, lavorando nove ore al giorno, sette giorni su sette, per 45 euro al mese. Entrato regolarmente in Malesia, il suo visto di ingresso fu lasciato scadere, trasformandolo così in un immigrato irregolare sul suolo nazionale, mentre il guinzaglio del passaporto impugnato dall'imprenditore lo legava inesorabilmente a lui come un cane alla lunghezza del passo del padrone.

Vivendo di stenti e trattato come uno schiavo, Nuryadi riusciva a mandare alla famiglia qualche briciola di pane ogni mese, un numero irrisorio rispetto alle aspettative. I soldi erano così pochi che sua moglie al villaggio era costretta a lavorare come operaia edile, portando macigni e polveri in un cesto sulla testa avanti e indietro per il fiume per 1,29 euro a giornata, sperando che Nuryadi prima o poi riuscisse a tornare, che potesse conoscere sua figlia finché era bambina. Dopo tre anni di sfruttamento brutale, Nuryadi raccolse la grinta e decise di scappare dal campo di lavoro. Capita che intravedere la cima del monte al culmine dello sforzo restituisca vigore e tenacia al passo dell'alpinista. Così fu per Nuryadi, che fissò una cima al di là del mare e decise di unirsi ad un gruppo di esuli disperati come lui, di attraversare clandestinamente lo stretto nell'oceano col rischio di farsi arrestare, di farsi ammazzare per raggiungere la sua vetta: tornare a casa da sua moglie e sua figlia. L'attraversamento era rischioso e il nemico questa volta aveva l'uniforme. Le pattuglie di polizia stavano serrate sul confine come perle di un rosario che non si discute, si esegue. Ai loro occhi Nuryadi non era che un immigrato clandestino da respingere, una minaccia da eliminare, una macchia da pulire, un criminale da trattare secondo l'arbitrio delle leggi di sicurezza nazionali.

Nuryadi ha aspettato per una settimana al porto, nascosto in una barca con tutti gli altri clandestini. Poi finalmente, complice una notte senza luna, lo scafista si decise a rischiare la candela, e avvenne lo sbarco. Nuryadi, uno fra gli innumerevoli *dannati della Terra*, è fra i pochi clandestini che hanno avuto la fortuna di tornare a casa. La sua è una delle poche storie che non sono finite affogate nel nome della legge, della sicurezza, della pulizia. Non parla volentieri dei dettagli, è arrivato da un giorno e per ora vuole solo rimuovere, dimenticare, ricominciare. Ha passato tre anni sequestrato in un campo di lavoro per un'azienda di produzione di olio di palma, ha speso tutto quel poco che aveva guadagnato per pagare uno scafista illegale e rientrare clandestinamente a casa. Torna alla terra umiliato e offeso, torna da sua moglie e da una figlia che non si ricorda di lui per raccontare loro che è stato tutto inutile, che malgrado tre anni di coraggio e impegno e lontananza lui e sua moglie non possono permettersi l'istruzione della bambina, con i costi dell'uniforme, i quaderni, le scarpe, le matite.

Il prossimo faccendiere del diavolo

La storia di Nuryadi non è un *unicum*, è anzi un caso esemplare di traffico di esseri umani. Il traffico è una rete internazionale di criminalità organizzata, di contatti, di intermediari informali, di uomini qualunque con le mani sporche. È un'attività che sfrutta i confini nazionali, la polizia repressiva, la presenza di diritti differenziati fra gli Stati che creano cittadini di prima, di seconda e di terza classe. La rete criminale vive nelle intercapedini della legge e si fa forza della globalizzazione del capitalismo, ridendo della globalizzazione di istanze più urgenti quali diritti economici, istruzione, pari opportunità. Il traffico sguazza nella disuguaglianza strutturale dei cittadini del mondo, nell'ignoranza e nella povertà degli ultimi. La struttura più frequente vede sulla scacchiera quattro pedine: un intermediario locale contatta la vittima, la indirizza ad un altro intermediario oltreconfine e quest'ultimo gestisce la sua permanenza e le relazioni con il capo straniero. Il traffico è un crimine invisibile e in Indonesia si cela soprattutto nelle cucine dei ristoranti e nelle camere degli alberghi, nella prostituzione da resort e da centro benessere, nel lavoro industriale, agricolo e minerario. È un fenomeno che coinvolge uomini, donne e anche bambini; offre servizi in apparenza innocui e regolari (raccolta di frutta, pulizie, edilizia...), ma che a monte riposano sulla rete criminale della tratta, sul sequestro dei documenti e sul lavoro non retribuito. Un'esponente del Ppk, organizzazione non governativa operativa a Mataram, Indonesia, informa che ogni anno si registrano 250-300 casi di traffico di esseri umani, e che questi sono solo la punta di un iceberg: la piccola parte che realizza la gravità dell'abuso, trova il coraggio di esporsi e si spinge fino alle porte delle associazioni.

Lombok partecipa al traffico come punto di partenza, destinazione e transito. Donne e bambini sono destinate al traffico locale, gli uomini più spesso vengono esportati e impiegati sul mercato internazionale. "Siamo coordinati con associazioni e organizzazioni locali e internazionali, lavoriamo qui da 25 anni ma è sempre difficile intervenire sul territorio. Gli squilibri internazionali incoraggiano povertà ed emigrazione. La legge non è un deterrente sufficiente, le condanne sono difficili da raggiungere e le pene inadeguate, così il traffico continua". L'arma più efficace, alla luce di queste informazioni, sembra essere la sensibilizzazione diretta praticata come misura preventiva, raccontando e condividendo singole esperienze come quella della famiglia di Nuryadi per destare l'attenzione di potenziali vittime future, mettendole in guardia contro il prossimo faccendiere del diavolo che busserà alla porta dei poveri con i suoi oracoli bugiardi, cercando di vendere loro ancora una volta le favole marce del più selvaggio capitalismo internazionale.

Moreno Paulon



Dharamshala, India del Nord. Resistere alla censura: profuga tibetana manifesta imbavagliata contro la disinformazione sulla questione tibetana.

Fiamme nella notte delle coscienze

testo e foto di **Giulio Spiazzi**

Negli ultimi anni 122 persone si sono date fuoco, quasi tutte in Tibet, per protesta contro l'occupazione militare cinese e il genocidio non solo culturale dell'antico "popolo delle nevi". In un documento, alcuni di loro controbattono alle critiche di chi contesta questi gesti di "auto-immolazione".

Durante il viaggio che intrapresi nel 2008 in Himachal Pradesh, nel nord dell'India, mi recai a Dharamsala e a McLeod Ganj, sede del governo tibetano in esilio. Si approssimava l'apertura dei Giochi olimpici di Pechino e molte voci, da quelle di donne comuni e uomini della strada a quelle delle alte rappresentanze dell'entourage di Tenzin Gyatso, XIV Dalai Lama, affermavano, in qualche modo "profeticamente", che, dopo i fasti e i luccichii dei suddetti "Giochi", si sarebbero lentamente e inesorabilmente spenti i riflettori internazionali sulla crisi tibetana e sul Tibet come terra occupata militarmente da ormai sessant'anni. Si avrebbe dunque dato inizio gradualmente (da parte degli organi di sicurezza cinesi) a una nuova, feroce, silenziosa campagna di repressione e atrocità nei confronti dei tibetani che non hanno intenzione di "normalizzarsi" (per usare un termine in voga nei paesi dell'Est durante la guerra fredda) e del residuo di aspetti della tradizione tibetana realmente autentica, oggigiorno già irrimediabilmente compromessi e fisicamente devastati da quello che è, a tutti gli effetti, un "genocidio culturale pianificato".

Spariti i grandi media anglosassoni, detentori del "verbo dell'informazione mondiale", abbandonati i podi dagli atleti di nazioni che hanno visto, in quella occasione, la possibilità di legarsi ulteriormente e supinamente ai nuovi padroni dell'economia globale, la Cina, ha ripreso con veemenza e capillarità l'azione di annientamento dell'entità storico-culturale Tibet. In primo luogo impegnando le migliori risorse economiche e tecniche in ciclopiche opere strutturali (strade, ferrovie, smembramento della capitale Lhasa e ricostruzione in stile cinese contemporaneo della stessa, impianti minerari, dighe, programmi di "sedentarizzazione forzata" dei nomadi in atipici blocchi edili urbani); e poi investendo in vere e proprie "migrazioni coloniali" di personale han (l'etnia cinese dominante: 7,5 milioni di nuovi residenti cinesi contro i già presunti 6 milioni di storici abitanti tibetani).

Poderoso è anche il rafforzamento degli apparati polizieschi e militari con intenti bellici: estesa costruzione di caserme, baraccamenti, *laogai* (o campi di lavoro per dissidenti locali), basi missilistiche con vettori in grado di trasportare testate nucleari, creazione di discariche radioattive con danni ambientali incalcolabili, disboscamenti selvaggi in aree vergini per la mimetizzazione di bunker, siti di lancio e poligoni. E ancora: avvio di opere di vero e proprio riposizionamento strategico della zona himalayana attraverso "politiche del fatto compiuto", con il rafforzamento dell'aiuto militare allo storico alleato Pakistan, l'appoggio alla destabilizzazione e "ri-stabilizzazione" in chiave filo cinese del Nepal (ove oggigiorno i profughi tibetani hanno vita controllata e, per le loro manifestazioni di solidarietà o contestazione, durissima: il che vuol dire, pestaggi, scioglimento con la forza di manifestazioni non violente, arresti, occultamenti di cadaveri, ecc.), l'aperta sfida con la vicina India, punteggiata da sconfinamenti di interi reparti dell'esercito popolare nel Ladakh, da tiri di artiglieria pesante



India del Nord, membro del Tibetan Women Association, primo movimento di resistenza all'occupazione del Tibet, durante un comizio a Dharamshala.

nell'Arunachal Pradesh, e non ultimo il sostegno velenoso e sommerso alle insurrezioni "maoiste", in corso in svariati stati e regioni del sub continente indiano (che comunque hanno le loro logiche endemiche e territoriali sensate, non in grado di essere approfondite in questa sede e in questo contesto).

Ben cinque anni sono passati da quell'8 agosto del 2008, giorno appunto dell'apertura dei famigerati giochi olimpici di Beijing, e tutte queste nefaste previsioni si sono realizzate e si stanno sistematicamente, ancor oggi, concretizzando, nell'assoluta indifferenza manifestata della cosiddetta comunità internazionale.

Già da allora, (e addirittura dieci anni prima, nell'aprile del 1998) si andava diffondendo proprio in India, sull'onda di una serie di "scioperi della fame" indetti da militanti tibetani, un fenomeno di opposizione estrema al "vuoto assoluto delle coscienze internazionali sull'annientamento del 'paese delle nevi'": il "cammino delle auto-immolazioni (*self immolations*)", che diede inizio a una nuova, terribile fase del contenzioso Tibet-Cina.

Questo metodo suicida di lotta, che non provoca danni effettivi se non per chi lo pratica direttamente (una differenza sostanziale rispetto alle pratiche dei cosiddetti – impropriamente – "kamikaze" stragisti), rasenta i confini della *disperazione cosmica* da un lato e del sacrificio pratico-simbolico determinato e coerente – il *martirio assoluto* – dall'altro.

L'auto-immolazione col fuoco (che ha antecedenti storici antichissimi e che riguarda molti contesti di società umane del passato e contemporanee) sta coinvolgendo non solo il mondo dei monaci e dei religiosi in senso stretto, ma pure, e in maniera cospicua, tutte le fasce della società laica tibetana e tutte le età.

Scarni resoconti

Dal marzo del 2011, più di 100 persone (attualmente la cifra che ho a disposizione e che proviene da controlli incrociati con più fonti giornalistiche parla di 122 auto-immolazioni), si sono date alle fiamme, morendo in modo atroce, all'interno del Tibet e, in piccola quota, fuori dai suoi confini storici.

Auto-immolazioni e proteste contro la politica oppressiva cinese si stanno diffondendo a macchia di leopardo in vastissime aree del "paese delle nevi", anche in zone un tempo non interessate a fenomeni di opposizione politica.

Considerate nel contesto di altre espressioni di dissenso particolarmente esplicite verificatesi a partire dal 1950 (ad esempio i moti insurrezionali di marzo 2008), le auto-immolazioni sottolineano come la crisi attualmente in corso in Tibet sia la più chiara ed estrema *azione di rigetto che il popolo tibetano sta attuando* nei confronti dell'ormai decennale occupazione militare e della strategia d'annientamento culturale effettuata contro il paese oltre-himalayano.

Per molti questo metodo di resistenza risulta incomprensibile, ma le testimonianze scritte lasciate da coloro che hanno compiuto questo gesto estremo



India del Nord, "Insorgere, resistere, ritornare": profughe tibetane lungo i sentieri del Daula Dhar.

fanno riflettere.

Questi scarni resoconti, tra i più svariati e differenti tra loro, appartengono a uomini e a donne comuni, a semplici monaci, a intellettuali e scrittori e, in un caso, anche a una riconosciuta personalità del sistema filosofico-spirituale del Buddhismo tibetano connesso alla reincarnazione, ovvero a un *tulku* (un reincarnato ufficialmente riconosciuto), morto con la sua giovane nipote nel rogo autoindotto della propria abitazione.

Queste dichiarazioni aprono scorci sulle vite di semplici cittadini, impossibilitati dal regime a esporre e a venerare persino i simboli elementari della propria cultura e della propria spiritualità.

Tante storie, lo stesso finale

Le informazioni raccolte ci raccontano di giovani monaci diciottenni che si sono arsi vivi dopo aver svolto le funzioni del mattino, i cui corpi non sono stati più restituiti alle famiglie.

Di una monaca auto-immolatasi al termine di una ricorrenza religiosa buddhista, morta tra atroci sofferenze tre giorni dopo l'accaduto, i cui genitori sono stati minacciati dalle autorità affinché non ottemperassero alle regole delle normali pratiche funerarie, mantenendo il silenzio sull'accaduto.

E ancora, di un civile deceduto all'arrivo delle forze di sicurezza cinesi sul luogo dell'auto-immolazione, che nel suo testamento verbale lasciato a un amico, sosteneva l'impossibilità per i giovani tibetani di poter vivere sotto il regime d'apartheid instaurato da Pechino in Tibet e mantenuto in opera con la pratica della tortura e della repressione sistematica.

E poi di due monaci di 20 e 23 anni, datisi assieme alle fiamme e morti all'entrata del loro monastero a Kirty; di una madre che si è arsa viva nello stesso luogo in cui, alcuni mesi prima, si era data alle fiamme un'altra donna, madre di quattro figli, il cui corpo è stato forzatamente cremato dalle autorità d'occupazione, nel medesimo giorno dell'accaduto, contrariamente a tutte le regole cultuali in materia di decesso e onoranze funebri della tradizione tibetana.

Di un ventottenne, anch'egli monaco, ultimo di sette fratelli che si è auto-immolato nell'anonimo paese di Mogri, il cui corpo è stato cremato alla rinfusa nel vicino monastero per paura che le autorità prelevassero i poveri resti e li facessero sparire.

Di un ragazzo che si è dato fuoco nel giorno del quinto anniversario dell'uccisione di tredici manifestanti non violenti, accaduta a Ngaba (Aba in cinese) nel marzo del 2008, pochi mesi prima dei su citati giochi olimpici.

Del marito di una giovane donna tibetana che si era auto-immolata e che, convocato dalle autorità locali, ha ricevuto le ceneri della consorte cremata celermente dalle forze di sicurezza cinesi. Il marito è stato minacciato dalla polizia e indotto a dire che l'auto-immolazione era stata portata a termine dalla moglie a causa di "problemi di famiglia". Il marito, rifiutatosi di dar credito e voce a questa versione uffi-



Dharamshala, profughi civili tibetani e monaci in piazza contro la repres

ciale, è stato prontamente incarcerato.

Di un ventisettenne che si è donato alle fiamme nello stesso luogo dove, l'8 dicembre dello scorso anno, il suo giovane cugino era morto nella medesima maniera. Il suo auto sacrificio è coinciso con le ultime disposizioni liturgiche dell'importante festa tibetana



sione in Tibet.

del Molam di fronte a centinaia di partecipanti. Le autorità hanno cercato sulle prime di recuperare velocemente il corpo, ma poi hanno rinunciato per evitare ulteriori problemi di ordine pubblico.

Di due adolescenti datisi alle fiamme e morti sulla strada, nella township di Kyangtsa, senza che nessuno comprendesse i loro disperati slogan di protesta.

Di un ragazzo di 17 anni che ha lasciato alcune righe scritte alla propria famiglia indirizzate ai "figli della terra delle nevi", affinché "insorgano". Poi, ingerita una sostanza altamente velenosa, si è recato nella strada principale della township di Shitsang

con fiammiferi e tanica di benzina ed è stramazzato a terra morto, prima di dare atto ai suoi intenti, fulminato dal veleno.

Di persone di varia età e provenienza sociale che si sono auto-immolate al grido, proibito in Tibet, di "lunga vita al Dalai Lama" e i cui corpi sono stati restituiti in cenere dalle autorità cinesi alle famiglie. Alcune di queste persone erano padri di famiglia con figli in tenera età.

Di una ragazzina di 16 anni che, al suo quinto giorno di vacanza scolastica si è data alle fiamme gridando "lunga vita a sua santità il Dalai Lama, lunga vita al popolo tibetano!" Più di tremila compaesani si sono messi a disposizione apertamente, nonostante le minacce e le pressioni coercitive delle autorità, per onorare la sua cremazione.

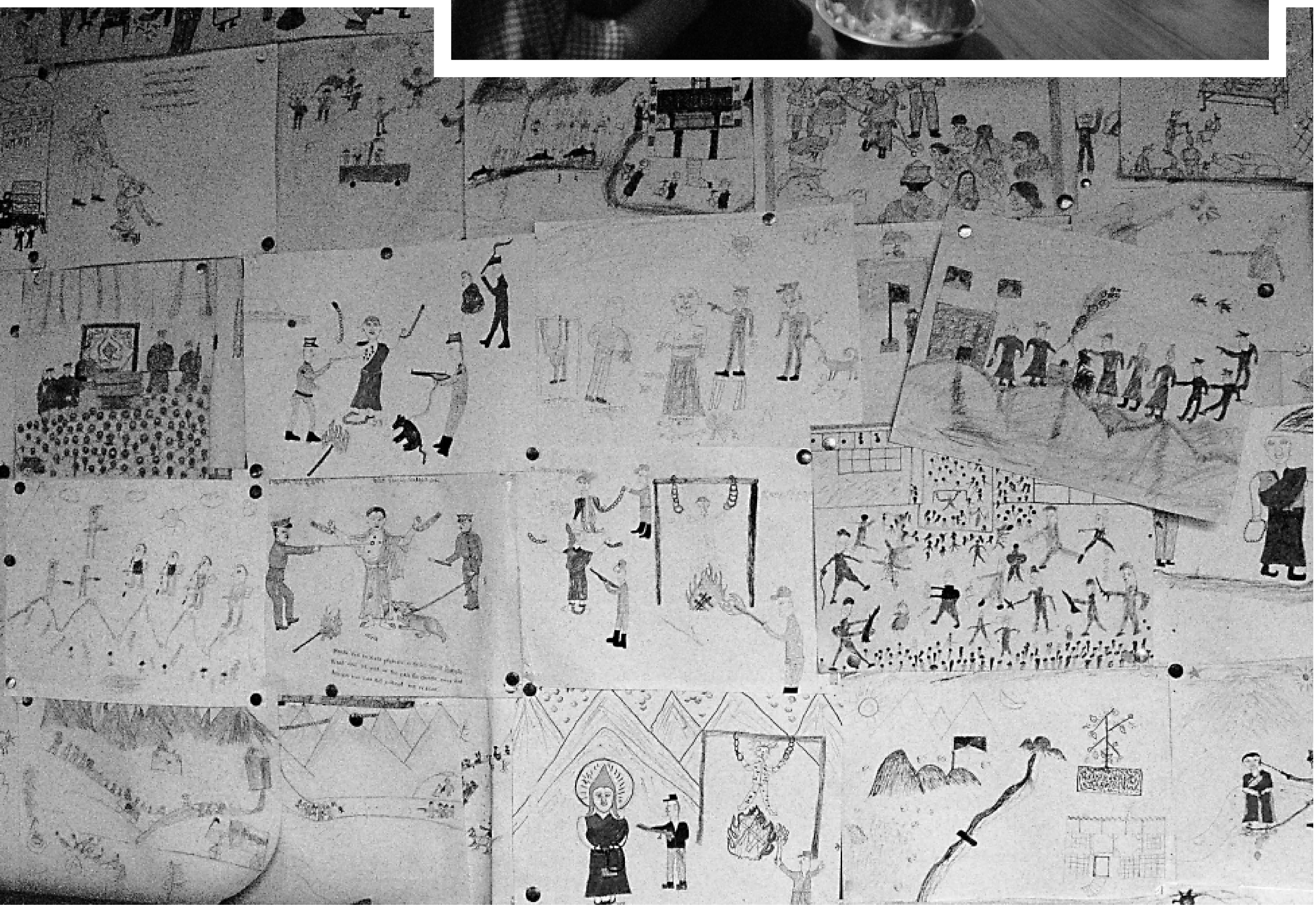
Dei cinque uomini e donne che si sono auto-immolati in un solo giorno, il 7 novembre del 2012, indipendentemente gli uni dagli altri, per protestare contro l'insostenibile situazione repressiva instaurata in Tibet, nell'imminenza dei lavori d'apertura del 18° Congresso nazionale del Partito comunista cinese.

Di una figura religiosa di spessore e di sua nipote ventitreenne, (come si accennava precedentemente)

A destra: **India del Nord, bambini tibetani profughi presso un centro di accoglienza oltre confine.**

Sotto: **India del Nord, centro accoglienza McLeod Ganji, disegni di bambini tibetani profughi: vincere le paure della realtà attraverso le immagini.**





che, prima di immolarsi, telefonò ad alcuni parenti stretti dicendo: "Oggi mi sento sereno, pronto a terminare la mia vita offrendo lampade votive al burro per tutti quei tibetani che si sono dati alle fiamme per la causa del Tibet." Subito dopo queste parole il religioso e sua nipote si sono consumati nelle fiamme della loro piccola abitazione di legno.

Tulku Athup e sua nipote Atse erano ben conosciuti come strenui difensori della cultura e della religione tibetana, nonché instancabili avvocati dell'unità di tutti i tibetani.

Le autorità cinesi, arrivate sul posto e circondati i resti della residenza del religioso, hanno subito creato un "cordone protettivo", sciogliendo con la forza ogni tipo di assembramento di residenti tibetani, ferendone gravemente alcuni. Poco dopo, è stato diramato un comunicato ufficiale in cui si metteva in evidenza che i due decessi erano avvenuti per "cause accidentali". Il religioso, riconosciuto dalle comunità tibetane come un reincarnato di lignaggio, era entrato in tenera età nel monastero di Lhakang Dragkhar, aveva successivamente studiato nell'importante monastero di Drepung a Lhasa e nel monastero di Kirty a Ngaba (Sichuan). Era stato primo abate del monastero di Dzamthang, nell'omonima contea, prefettura di Ngaba, centro di numerosissime auto-immolazioni di monaci, monache e civili.

Alcuni numeri

Per cercare di dare alcuni numeri il più possibile precisi su ciò che si sta verificando in Tibet, considerando che il sistema di sicurezza cinese ha pesantemente inasprito le pene per chi dirama informazioni a riguardo, punendo duramente addirittura coloro che semplicemente e per puro caso si trovano a essere testimoni di una auto-immolazione in un luogo pubblico, i dati a disposizione, passati oltre la nuova "cortina di ferro", dicono che:

122 Tibetani si sono dati fuoco nella Repubblica Popolare Cinese dal 27 febbraio 2009.

Di questi, 102 sono uomini e 19 sono donne.

È stato accertato che, su 122 auto-immolati, 101 sono sicuramente morti in seguito alla protesta.

24 avevano non più di 18 anni.

41 dei 122 tibetani provengono da Ngaba e dalla Prefettura Autonoma di Qiang (Ciang), provincia di Sichuan.

12 erano monaci del monastero di Kirti a Ngaba.

10 erano ex monaci, sempre del monastero di Kirti a Ngaba (attualmente non si conosce chi di questi abbia lasciato i voti per propria volontà o se siano stati espulsi dalle autorità governative). Bisogna ricordarsi che le situazioni all'interno dei monasteri, divenuti ormai totalmente soggetti al controllo statale, sono paragonabili a quelle presenti nelle caserme o nelle stazioni di polizia, tante sono le infiltrazioni di personale "informatore" attuate sistematicamente nei luoghi di culto e di pratica religiosa dalle forze occupanti.

2 dei 122 erano monache del convento Mamae Dechen Choekhorling di Ngaba.

121 auto-immolazioni su 122 sono continuate (dopo il caso del 2009), dal 16 Marzo del 2011.

6 auto-immolazioni si sono verificate nelle terre dell'esilio.

"Perché non dovremmo farlo?"

C'è una missiva, ricevuta da un giovane studente tibetano rifugiato a Dharamsala, nel nord dell'India, che più di ogni altra spiega le profonde motivazioni di questo gesto.

La lettera, redatta da un gruppo di studenti delle regioni orientali, educati alla cultura tibetana, ormai "marginale" nella stessa madrepatria, ribatte con educazione e determinazione alle argomentazioni dei giovani tibetani "dell'altra sponda", cioè di coloro che vivono fuori dal Tibet, e che non possono dunque comprendere appieno il clima di terrore e smarrimento che si vive realmente nel "paese delle nevi".

Il testo, arrivato a destinazione nel luglio del 2012, dopo che in Tibet si erano verificate tutta una serie di operazioni estremamente violente, portate a termine dai militari e dai tribunali cinesi contro parenti, amici, conoscenti e monaci prossimi ai compagni auto-immolatisi, si apre con queste parole:

(Lettera di un ragazzo del Kham);

"Quando i Tibetani esiliati ci raccomandano di salvaguardare le nostre vite e di non donarle al fuoco, noi comprendiamo benissimo ciò che voi e il Dalai Lama, che noi rispettiamo e adoriamo più di nostra madre e di nostro padre, intendete, ma è facile per voi intimarci di non morire, ma diteci allora anche *perché* noi *non* lo dovremmo fare. (...) Se noi protestiamo, veniamo gettati subito in prigione, dove siamo maltrattati, torturati, fatti ammalare finché stremati non moriamo di stenti programmati dai nostri carcerieri. *Noi preferiamo morire per la libertà, per mezzo delle nostre mani e scegliendo noi il momento di farlo.* (...) Ogni giorno della nostra vita la passiamo a contatto con la Cina, con il suo sistema, e sappiamo dunque cosa voglia dire trattare con le istituzioni e con le autorità cinesi. Vediamo anche come la Comunità internazionale si rapporta con la Cina e come, purtroppo, non sia in grado di comprendere le sottili capacità della leadership cinese nel raggiungere i propri fini e obiettivi, al di là di tutto e di tutti. (...) La gente in Tibet è pronta a morire. Comprendiamo che il Dalai Lama non voglia che avvengano le *self immolations*, ma la gente del Tibet sta morendo a causa *di come vive* all'interno del suo paese occupato e, sotto ogni aspetto, colonizzato. E così, vi vogliamo ora illustrare *perché* si stanno verificando le auto-immolazioni."

La nostra lingua è sotto costante minaccia d'estinzione. Non abbiamo alcun diritto di impararla, di studiarla.

Ai tibetani non è permesso esprimere la loro specifica identità culturale, anche in maniera semplice come talvolta indossare i nostri vestiti tradizionali.

Alla figura internazionalmente più nota del Tibet, il XIV° Dalai Lama, non è permesso rientrare in patria.



India del Nord, ritorno alla vita quotidiana dopo la fuga dal Tibet: laboratorio tessile autogestito da donne tibetane.



Civile tibetano scampato a una purga in Tibet e riparato in India.



India del Nord, centro profughi McLeod Ganji, ex detenuto politico mostra i segni delle torture subite.

Anche se studiamo tanto e otteniamo una buona conoscenza delle materie, non possiamo trovare buoni lavori dopo l'università e questo è dovuto alla competizione con i cinesi, che sono meglio qualificati di noi, hanno la lingua mandarino, cioè la lingua ufficiale, dalla loro parte, come lingua-madre, e beneficiano di molti più diritti rispetto a noi tibetani.

Non abbiamo alcun diritto di esprimere i nostri sentimenti, per mezzo di scritti, conversazioni, in pubblico e in privato.

Non abbiamo libertà di movimento. Per esempio, anche se una nostra sorella si marita con qualcuno del villaggio accanto, noi non possiamo spostarci per assistere alla cerimonia se non abbiamo i documenti appropriati, e spesso questi permessi non vengono intenzionalmente rilasciati.

Non possiamo recarci in pellegrinaggio a Lhasa.

La nostra terra, il nostro prezioso sistema ambientale, è sottoposto a una inesorabile, costante distruzione. Le nostre sconfinate praterie vengono sistematicamente degradate, i nomadi non sono più liberi di girovagare e di perpetuare i loro ritmi sostenibili di vita. Ci sono progetti cinesi di miniere ovunque. Saccheggiano le nostre piante rare, la nostra famosa medicina tibetana, e la trasformano in uno dei tanti prodotti commerciali.

A causa di ciò che sta capitando alla nostra terra, molta gente non ha di che mangiare. Le loro proprietà sono state confiscate e i compensi non sono ancora stati elargiti per questi espropri o, se sono stati dati, non sono sufficienti per permettere loro di vivere.

L'esercito di liberazione nazionale cinese e le loro truppe hanno creato un clima di terrore nella popolazione tibetana e, la loro presenza è ovunque.

Se siamo "nel posto sbagliato nel momento sbagliato" mentre camminiamo in una strada qualunque, senza fare alcunché di male, possiamo essere indiscriminatamente oggetto di bersaglio, catturati e sbattuti in prigione, e in quel caso sappiamo che difficilmente ne usciremo vivi.

Questo lo "stile di vita" che *viviamo*, ogni giorno, ogni secondo. La gente comune non è più in grado di sopportare queste cose ma, allo stesso tempo, sa che una soluzione non arriverà mai dall'esterno. Questi sono i motivi per cui si manifestano e continueranno con regolarità e lucida determinazione le auto-immolazioni.

Giulio Spiazzi
giuliospiazzi@gmail.com



India del Nord, ragazze tibetane in lacrime durante una veglia contro la repressione in Tibet.

Il ruolo dello stato

di **Colin Ward**
con introduzione di **Francesco Codello**

Scuole private (magari "libertarie") o scuola di stato? E con che soldi? Obbligatorie o facoltative? I temi affrontati in questo articolo uscito quarant'anni fa sono in buona parte ancora attuali. E rileggere oggi l'architetto e intellettuale anarchico inglese è sempre stimolante.

Questo testo di Colin Ward (1924-2010) dal titolo The role of the state *è apparso in un libro di autori vari (tra i quali va ricordato Ivan Illich), curato da Peter Buckman del 1973 in Inghilterra, con il proposito già evidente nell'intestazione,* Education without schools.

In premessa occorre sottolineare due aspetti di contesto importanti, per coglierne la portata e la validità, evitando un approccio troppo ideologico. Il primo è appunto relativo all'anno di pubblicazione, siamo agli inizi degli anni settanta e Ivan Illich (1926-2002) ha da poco (1970) editato il suo testo forse più famoso, Deschooling Society *(*Descolarizzare la società*, tradotto in italiano nel 1972) e la discussione scaturitane è molto vivace e animata; l'altro è che l'approccio al problema è tipicamente anglosassone e quindi fortemente pragmatico.*

Al netto di queste due semplici ma doverose considerazioni, il saggio di Ward affronta in maniera pertinente e puntuale una delle questioni cruciali in tema di organizzazione dell'educazione e dell'istruzione in una prospettiva libertaria. Questo argomento è particolarmente importante in Italia, dove il dibattito sul sistema di istruzione e di educazione si è da sempre focalizzato tra due prospettive inconciliabili e fortemente ideologizzate: quella privatistica e quella statalista. A gestire la scuola, quindi a determinarne i contenuti e le modalità organizzative, dovevano essere o il privato (confessionale prevalentemente) o lo stato (teoricamente neutro e assimilato al concetto di pubblico). La prospettiva, che ormai sta caratterizzando decisamente gli anarchici, è invece quella della gestione pubblica ma non statale del sistema di istruzione. Ciò significa che il carattere pubblico (aperto a tutti) dell'organizzazione dell'apprendimento si deve coniugare con il rifiuto della confessionalità, ideologica e religiosa, e, al contempo, consentire che la gestione dello sviluppo educativo e di istruzione, veda una coordinazione diretta e paritaria dei vari attori del processo stesso. Naturalmente queste questioni sono di rilevante importanza e meritano una disamina più approfondita e ampia di quanto non sia qui possibile sviluppare.

Ecco perché questa saggio di Colin Ward si presta così bene a introdurre una discussione e una riflessione sulla gestione della scuola e offre l'occasione, a quanti lo desiderino, di uscire dalle strettoie soffocanti, e per nulla libertarie, di una discussione che accomuna trasversalmente destra e sinistra, intorno a una presunta esclusiva alternativa: o con il privato o con lo stato.

La storia delle esperienze di educazione libertaria peraltro testimonia molto bene invece la ricerca di una

prospettiva terza, plurale, diversificata, sperimentale, di gestione dell'intero sistema di istruzione e di educazione, in modi più coerenti e conseguenti ai principi generali dell'antiautoritarismo. Le varie esperienze attuali, che si ricollegano idealmente a questo filone di pensiero, sono qui a dimostrare che questo non solo è possibile ma anche necessario, se si vuole, assieme ovviamente ad altre questioni (prima fra tutte quella dell'uscita dalla logica adulto-centrica), realizzare una autentica educazione libertaria.

Rileggere dunque questo testo di Ward, coniugandolo a tutte le varie espressioni del pensiero della descolarizzazione (da Paul Goodman a Ivan Illich, solo per citare i più noti autori), riflettere criticamente sulla storia e l'attualità di queste esperienze alternative, sperimentare qui e ora modalità e pratiche ispirate a questa prospettiva, è il compito che attende tutti coloro che, a vario titolo, sono interessati e coinvolti nelle problematiche educative e dell'istruzione.

Una prospettiva libertaria non può mai accontentarsi di farsi rinchiudere in logiche dualistiche, senza osare e tentare di sperimentare altre soluzioni, che meglio avvicinino i nostri valori coerentemente interpretati alla nostra vita quotidiana.

Francesco Codello

Come mai lo stato ha assunto quel ruolo di primo piano?

Storicamente, in Gran Bretagna, la lotta per rendere l'istruzione gratuita, obbligatoria, universale, e liberarla dall'esclusivo controllo delle organizzazioni religiose fu lunga e aspra.

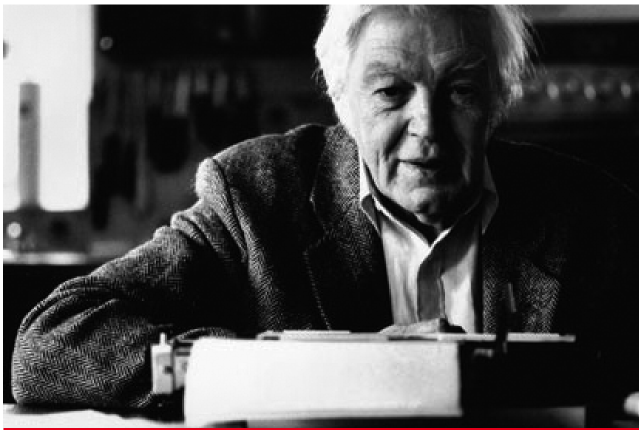
L'effettiva opposizione non veniva da critici libertari, ma dai sostenitori del privilegio e del dogma nonché da coloro (genitori e datori di lavoro) che avevano un interesse economico nel lavoro minorile o uno inconfessato a favorire l'ignoranza. L'Inghilterra, di fatto, arrivò in ritardo: l'idea che l'istruzione dovesse essere gratuita, obbligatoria e universale precede di molto il definitivo Education Act, che fu approvato solo nel 1870.

Martin Lutero si era rivolto "ai membri del Consiglio di tutte le città tedesche affinché fondassero e tenessero in vita scuole cristiane", osservando che i giovani in corso di formazione si trovano a loro agio se si cerca di "renderci migliori attraverso l'esperienza", un compito per il quale la vita intera sarebbe troppo breve, ma che poteva essere semplificato un'istruzione sistematica per mezzo dei libri.

L'istruzione obbligatoria e universale nacque nella calvinista Ginevra nel 1536 e lo scozzese John Knox, discepolo di Calvino, "fondò una scuola accanto a una chiesa in ogni parrocchia". Nel puritano Massachusetts l'istruzione elementare obbligatoria fu introdotta nel 1647. Federico Guglielmo I di Prussia rese obbligatoria l'istruzione elementare nel 1717 e, in Francia, una serie di ordinanze di Luigi XIV e Luigi XV imposero una frequenza regolare nelle scuole.

La scuola per tutti, nota Lewis Mumford, "contrariamente al credo popolare, non è il tardivo prodotto della democrazia del XIX secolo: essa svolgeva un ruolo indispensabile nella formula meccanica dell'assolutismo (...) l'autorità centralizzata riprendeva in ritardo l'opera che era stata trascurata con lo smantellamento delle libertà municipali in gran parte dell'Europa". In altre parole, avendo soffocato l'iniziativa locale, lo stato agiva secondo i propri interessi. Storicamente, l'istruzione obbligatoria progredì non solo grazie alla stampa, all'ascesa del protestantesimo e del capitalismo, ma anche con lo sviluppo dell'idea stessa di stato nazionale.

Tutti i grandi filosofi razionalisti del XVIII secolo ave-



Colin Ward

vano riflettuto sul problema dell'istruzione popolare e due tra i più acuti pensatori si erano schierati sui versanti opposti del dibattito sull'*organizzazione* della scuola: Rousseau dalla parte dello stato e William Godwin contro. L'*Emilio* di Rousseau postula una formazione completamente individuale (la società umana è ignorata e tutta l'esistenza dell'educatore è dedicata al povero Emilio); ciò nondimeno Rousseau, nel suo *Discorso sull'economia politica* (1758), sostiene un'istruzione pubblica "basata su regole stabilite dal governo... se i giovani sono educati nel seno dell'uguaglianza, se vengono loro istillate le leggi dello Stato e i precetti della Volontà Generale... Non possiamo dubitare che nutriranno un reciproco affetto come fratelli... per diventare a suo tempo difensori e padri del paese del quale sono stati tanto a lungo i figli".

Goodwin, nella sua *Inchiesta sulla giustizia politica* (1793) critica nel suo insieme l'idea di una educazione *nazionale*. Ne riassume gli argomenti a favore, che sono quelli utilizzati da Rousseau, e solleva questo interrogativo: "Se l'educazione dei nostri giovani fosse completamente affidata alla prudenza dei genitori o all'occasionale benevolenza di privati, non sarebbe una conseguenza necessaria che alcuni siano formati alla virtù, altri al vizio, e altri ancora siano completamente trascurati?" Vale la pena di citare completamente la risposta di Godwin, perché si tratta dell'unica voce, alla fine del XVIII secolo, che ci parla con gli accenti della descolarizzaizone dei nostri giorni:

"Le piaghe provocate da un sistema di educazione

nazionale riguardano il fatto, in primo luogo, che tutte le istituzioni pubbliche recano in sé un'idea di permanenza (...) l'educazione pubblica ha sempre speso le proprie energie a sostegno del pregiudizio; insegna agli allievi non la forza che sottopone ogni proposta alla verifica di un esame, ma l'arte di riprendere i concetti che siano già stati casualmente stabiliti (...) Anche nella modesta istituzione delle scuole parrocchiali, le principali lezioni che vengono impartite riguardano una venerazione superstiziosa della Chiesa d'Inghilterra e l'ossequio a chiunque indossi una giacca elegante...

In secondo luogo, l'idea di educazione nazionale si fonda su una incomprensione della natura dell'intelletto. Qualsiasi cosa faccia il singolo uomo per se stesso è ben fatta; qualsiasi cosa decidano di fare per lui il suo prossimo e il suo paese è mal fatta (...) Chi apprende perché desidera apprendere, ascolterà le istruzioni che riceve e ne imparerà il significato. Chi insegna perché desidera insegnare, svolgerà il proprio compito con entusiasmo ed energia. Ma il momento in cui l'istituzione politica decide di attribuire a ognuno il proprio posto, le funzioni di ciascuno si svolgeranno in modo supino e indifferente...

In terzo luogo, il progetto di un'educazione nazionale dovrebbe essere uniformemente scoraggiato in ragione della sua evidente alleanza con il governo nazionale (...) Il governo non mancherà di sfruttarlo per rafforzare la propria mano e per perpetuare le proprie istituzioni (...) La concezione che lo pone come promotore di un sistema educativo sarà evidentemente analoga al giudizio sulle capacità politiche di chi governa."

Istituzioni gerarchiche e coercitive

I critici contemporanei dell'alleanza tra governo nazionale ed educazione nazionale sarebbero d'accordo e dichiarerebbero che la tesi dell'esistenza di un ruolo *positivo* dello stato nel sistema educativo tradisce una totale incomprensione dell'argomento in questione, che la *natura* delle autorità pubbliche è di gestire istituzioni gerarchiche e coercitive, la cui funzione ultima consiste nel perpetuare la disuguaglianza sociale e di fare il lavaggio del cervello dei giovani perché accettino il posto loro assegnato nel sistema organizzato.

Un secolo fa l'anarchico Bakunin caratterizzava "il popolo" in relazione allo stato come "l'eterno bambino, l'allievo che si confessa per sempre incapace di superare l'esame, di arrivare al livello di conoscenze dei suoi insegnanti e di poter fare a meno della loro disciplina". Oggi aggiungerebbe un'altra critica al ruolo dello stato come educatore in tutto il mondo: l'affronto alla giustizia sociale. Uno sforzo immenso di riformatori benintenzionati ha portato al tentativo di modificare il sistema per assicurare pari opportunità, ma questo ha prodotto soltanto una partenza alla pari, illusoria e puramente teorica, in una competizione che spinge a diventare sempre meno uguali. Quanto più grande è la quantità di denaro riversata nei sistemi scolastici in tutto il mondo, tanto minori sono i vantaggi per le persone al livello più basso della gerarchia educativa, occupazionale e sociale. Il sistema educativo mondiale finisce per essere un altro modo con cui i poveri sovvenzionano i ricchi.

Everett Reimer, per esempio, osservando che le scuole sono una forma di imposizione fiscale inversamente proporzionale al reddito, nota come i figli del dieci per cento più povero della popolazione degli Stati Uniti costano al pubblico 2.500 dollari a testa per tutta la vita, mentre quelli del dieci per cento più ricco costano circa 35.000 dollari. "Ipotizzando che un terzo si riferisca alla spesa privata, il dieci per cento più ricco riceve comunque per l'istruzione denaro pubblico dieci volte di più del dieci per cento più povero."

Nel suo pamphlet censurato del 1970, Michael Huberman era arrivato a identiche conclusioni per la maggioranza dei paesi del mondo. In Gran Bretagna, anche ignorando del tutto l'università, spediamo il doppio per chi frequenta l'ultimo biennio di una *grammar school* rispetto ai diplomandi di una *modern school*, mentre se includiamo la spesa per l'università, si è calcolato (*Labour Inequality*, Fabian Society, London 1972) che la spesa per un anno di studi di uno studente universitario è pari a quella di tutta la vita scolastica dalla prima elementare alla licenza media superiore. "Mentre il gruppo sociale più ricco beneficia *diciassette volte* di più di quello più povero della spesa per l'università, il suo contributo di reddito è solo di cinque volte superiore."

Possiamo così concludere che un ruolo notevole dello stato nel sistema scolastico nazionale nel mondo è quello di perpetuare l'ingiustizia sociale ed economica.

Ma il sistema scolastico in Gran Bretagna è un sistema statale? Il fatto è che da noi non una sola scuola è posseduta o gestita dallo stato. Le scuole sono di proprietà e mantenute (con l'eccezione di quelle indipendenti e delle cosiddette *direct grant schools*) da organismi scolastici locali. Questi ultimi ricevono il proprio reddito da una speciale imposta sugli immobili, ma siccome non è sufficiente per fare fronte alle spese attuali, questa imposta deve essere integrata da sovvenzioni del governo centrale, e così lo stato esercita un controllo effettivo ma occulto sulle attività degli organismi locali. Nonostante il teorico decentramento, le nostre scuole sono in sostanza simili, non solo nei termini in cui le definisce Ivan Illich, di "processo specifico per età e dipendente da insegnanti, che impone una frequenza a tempo pieno a corsi obbligatori", ma per migliaia di particolari relativi alla gestione istituzionale e agli obiettivi.

I ricchi, a differenza dei poveri...

Per quanto il sistema decentrato britannico *sia* importante per chi vuole sperimentare un'educazione senza scuole, perché se vuole ricevere un aiuto ufficiale o una sponsorizzazione, o quanto meno tolleranza per un esperimento radicale, deve fare i conti con l'ente scolastico locale, e la pressione locale è molto meno pesante ed è possibile conquistarsi molto più interesse e sostegno sul posto che cercare di sgretolare il monolitico ministero dell'educazione e della scienza.

La questione centrale, nella discussione sull'istruzione alternativa in relazione con il sistema scolastico ufficiale in Inghilterra, come in gran parte dei paesi, è che tutte le possibilità sono vanificate dal fatto che ogni proprietario di casa e ogni contribuente sono costretti a finanziare il sistema così com'è. Questo fatto compiuto non sono inibisce lo sviluppo di alternative, ma comporta anche che queste alternative dipendano dal reddito marginale dei potenziali fruitori, oltre e al di là delle imposizioni obbligatorie per tenere in vita il sistema organizzato.

I ricchi che, a differenza dei poveri, dispongono di un reddito marginale, sono in grado di scegliere e mandano i propri figli nelle scuole indipendenti (John Vaizey ha calcolato che un terzo del costo dell'istruzione nel settore privato è recuperato con l'elusione fiscale). Anche qualcuno non tanto ricco ne segue l'esempio, convinto di fare del proprio meglio per i figli o perché è stato capace di capire come sia possibile far ottenere borse di studio per i figli. Ovviamente, però, gran parte delle scuole "indipendenti" (con l'eccezione di pochi istituti "progressisti") sono identiche per tutte le caratteristiche importanti a quelle del sistema ufficiale, con l'unica differenza del numero di studenti per classe.

I critici radicali del sistema ufficiale possono far proprio uno di questi tre atteggiamenti. Il primo consiste nel fare pressione per far riversare nei sistemi alternativi una quota della spesa e delle strutture per l'istruzione. Il secondo è un tentativo di modificare il sistema o con un rivolgimento interno o con una pressione dall'esterno. I terzo è di procedere per conto proprio, ignorando il sistema ufficiale ma continuando, probabilmente, a finanziarlo con le imposte e le tasse. Nella pratica è probabile che si prenda un poco dei tre atteggiamenti contemporaneamente. Per esempio, quando John Ord e i suoi amici hanno fondato la Scotland Road Free School a Liverpool, hanno compreso in fretta la necessità di trovare l'assistenza dell'ente locale per l'istruzione. La stampa locale trovò irresistibilmente comico questo fatto, che invece era perfettamente logico. Se i genitori optavano per un'istruzione cattolica, questa sarebbe stata finanziata dall'ente locale. Se avessero scelto una *grammar school* con contributo diretto (e se i loro figli ne fossero stati ammessi) la loro istruzione sarebbe stata finanziata dal governo centrale.

Perché mai la Free School, come qualsiasi esperimento di descolarizzazione, non avrebbe avuto i titoli per ricevere i soldi che la Liverpool Corporation aveva comunque da spendere per i propri studenti? (Tutto quello che chiedeva era infatti una sede, la mensa scolastica e l'arredo, e tutto quello che ottenne fu un prestito di tavoli e sedie usati). Un membro della Commissione educazione dichiarò: "Se ci chiederanno di sostenere la scuola, ci chiederebbero di indebolire il tessuto di quello che si suppone dovremmo sostenere… Potrebbe andare a finire che in pratica nessuno studente voglia più frequentare le nostre scuole."

Nei primi anni sessanta del secolo scorso, Paul Goodman elencava una mezza dozzina di esperimenti che un consiglio o un ente scolastico avrebbe potuto far propri se avesse avuto abbastanza coraggio. Sintetizzando un poco, questi erano:

1. "Niente scuola" per certe classi (senza danni culturali, perché ci sono ottime prove che i bambini normali apprendono le nozioni dei primi sette anni di scuola in un periodo tra i quattro e i sette mesi di buon insegnamento).
2. Fare a meno dell'edificio scolastico per qualche classe; fornire gli insegnanti e usare la città stessa come scuola.
3. Dentro e fuori dell'edificio scolastico, ricorrere ad adulti *non qualificati* della comunità – il farmacista, il bottegaio, il meccanico – come educatori che introducano i giovani al mondo degli adulti.
4. Rendere non obbligatoria la frequenza scolastica, come a Summerhill.
5. Utilizzare una quota dei fondi scolastici per mandare gli studenti in aziende agricole economicamente marginali per un paio di mesi all'anno.

La prima è un'idea fallita in partenza. Può essere popolare tra i ragazzi, ma i genitori penserebbero ovviamente di essere presi in giro. L'ultima proposta sarebbe probabilmente interpretata come un modo per sfruttare manodopera a buon mercato. Ma gli altri sono stati positivamente adottati da consigli scolastici americani e hanno trovato applicazioni in Gran Bretagna: le scuole speciali sono le più evidenti candidate alla loro adozione.

Il diritto a pratiche educative alternative

L'idea di una scuola senza muri, per esempio, è stata messa in pratica per più di un triennio dal Parkway Education Program nella città di Philadelphia con il totale sostegno dell'autorità scolastica. Gli studenti non sono selezionati, ma scelti per sorteggio tra i richiedenti di otto distretti scolastici della città decisi per criteri geografici, per le classi dalla nona alla dodicesima (cioè dai 14 ai 18 anni) senza tenere conto del rendimento scolastico e della condotta. Non ci sono edifici scolastici. Ognuna delle otto unità (che operano in modo indipendente) ha una propria sede con un ufficio per il personale e armadietti per gli studenti. La didattica si svolge all'interno della comunità: la ricerca di spazi è considerata parte del processo educativo. "La città offre un numero incredibile di laboratori di apprendimento: l'arte si studia nell'Art Museum, la biologia al giardino zoologico; i corsi commerciali e professionali si svolgono sui luoghi di lavoro, per esempio quelli di giornalismo nelle redazioni dei giornali, quelli di meccanica nei garage eccetera." Il Parkway Program dichiara: "Per quanto si ritenga che le scuole preparino alla vita sociale, per lo più invece isolano gli studenti dalla comunità al punto da rendere loro impossibile capire come questa funziona […] Poiché la società come gli studenti soffre per le carenze del sistema scolastico, non è parso irragionevole chiedere alla comunità di assumersi qualche responsabilità nella formazione dei suoi giovani." Qualsiasi autorità scolastica locale

potrebbe dar vita a un progetto Parkway domani, se lo volesse.

Ma il più probabile incentivo al cambiamento, per indurre le autorità scolastiche locali a sostenere l'avvio di esperimenti di descolarizzazione, non sarà dato dall'esempio o dalla critica dall'esterno, ma dalla pressione dal basso. La massa di scolari e studenti recalcitranti e ribelli, ingabbiati dal sistema per un anno in più con l'allingamento dell'obbligo scolastico, rappresenteranno l'argomento più forte a favore del cambiamento.

È sempre esistita una certa percentuale di studenti che frequentano contro voglia, che mal sopportano l'autorità della scuola e le regole arbitrarie, e che attribuiscono uno scarso valore al processo educativo, perché l'esperienza personale dice loro che si tratta di una corsa a ostacoli, nella quale sono così spesso i perdenti che sarebbero stupidi a mettersi in competizione. Hanno appreso questa lezione proprio a scuola e non gli va di entrarci a cinque anni e a uscirne a quindici.

Che cosa succederà quando questo esercito di tagliati fuori in partenza, non più intimoriti dalle minacce, non più gestibili con le lusinghe, non più riducibili a una cupa acquiescenza con la violenza fisica, diventerà abbastanza numeroso da impedire il funzionamento della scuola tradizionale con una minima sembianza di efficienza? Sir Alec Clegg ci ha prospettato per anni questo scenario per avvertirci che dovremmo cambiare le nostre priorità in campo educativo e sociale. La crisi di autorità della scuola ci renderà tutti, insegnanti e studenti, descolarizzati e uniti nella richiesta di stare altrove.

Tutte queste piccole iniziative di centri di non frequenza, di laboratori collettivi e di alternative alla scuola, verranno allora assunte e sostenute dalle autorità, non perché si saranno convertite a una diversa teoria pedagogica, ma per sfruttarle come espedienti per togliere i ragazzi dalla strada e dalla scuola, che a sua volta sarà ben lieta di sbarazzarsi di quegli elementi che le impediscono di portare avanti il compito di preparare gli studenti più docili a occupare i propri posti nella meritocrazia certificata. Temo che lo stesso valga per l'idea del ruolo creativo per il sistema scolastico ufficiale, nello sviluppo di una formazione extra-scolastica in una società del tempo libero: la sua occupazione pratica funzionerebbe solo da terapia occupazionale per chi è disoccupato a vita.

È sciocco cercare di convincere i vari ministri dell'educazione o della pubblica istruzione di tutto il mondo di smontare il sistema: un sistema che rispecchia e tutela i valori dello stato. Sarebbe come se l'estinzione dello stato avvenisse per una legge del parlamento. E non dobbiamo nemmeno cadere nella trappola, avendo indicato nello stato un'istituzione restrittiva a protezione del privilegio, di rivendicare una legge che vieti la discriminazione nella scuola. Quello che dobbiamo rivendicare è il diritto a pratiche educative alternative per concorrere su un piano di parità. Quando l'Imperatore chiese al filosofo che cosa potesse fare per lui, il filosofo rispose: "Spostati un po' in là: mi togli la luce."

Colin Ward

Leggere Colin Ward
(in italiano)

Anarchia come organizzazione, Elèuthera, Milano, 2013, I ed. 1996.

(a cura di Colin Ward), P. Kropotkin, *Campi, fabbriche, officine*, Antistato, Milano, 1975.

Dopo l'automobile, Elèuthera, Milano, 1992.

La città dei ricchi e la città dei poveri, e/o, Roma, 1998.

Il bambino e la città, Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2000.

Acqua e comunità, Elèuthera, Milano, 2003.

David Goodway e Colin Ward, *Conversazioni con Colin Ward*, Elèuthera, Milano, 2003.

L'anarchia. Un approccio essenziale, Elèuthera, Milano, 2008.

Per una efficace introduzione al suo pensiero consigliamo di leggere di Stuart White, *L'anarchismo pragmatico di Colin Ward,* Bollettino dell'Archivio Pinelli, n. 30, Milano.

Leggere Colin Ward su "A"

Di e su Colin Ward sono apparsi, negli ultimi quattro anni, su "A":

"La lezione di Colin Ward", di F. Codello, in "A" n. 352 (aprile 2010)

"Mio padre e Colin", di P. Finzi, in "A" n. 352 (aprile 2010)

"Leggere Colin Ward", di F. Codello, in "A" n. 362 (maggio 2011)

"Luoghi dove s'impara", di C. Ward, in "A" n. 362 (maggio 2011)

"Ricordando Colin Ward" di AA. VV., in "A" n. 364 (estate 2011)

"Martin Buber. Un filosofo contro (e per)", di C. Ward, in "A" n. 366 (novembre 2011)



Fatti & *misfatti*

Azzardopatia, *non ludopatia*

Con un giro d'affari da 87 miliardi di euro nel 2012, l'Italia è il paese europeo che spende più denaro nel gioco d'azzardo. Il 12 per cento dei consumi delle famiglie italiane sono dedicati all'azzardo, cifra che secondo la Coldiretti corrisponde al 70 per cento della spesa in beni alimentari.

Più della metà degli introiti dell'azzardo viene dalle slot machine, 400mila "macchinette" sparse nelle sale giochi, nei tabaccai e nei bar di tutto il paese. C'è chi gioca solo l'euro di resto che gli dà il barista, e c'è chi dopo quell'euro non si riesce a fermare. Si stima che in Italia i giocatori patologici siano circa 800mila, e che siano tre milioni le persone a rischio.

Le conseguenze sociali della crescita del settore – che dalla liberalizzazione del decennio scorso ha registrato un'impennata del 500 per cento – sono disastrose e, mentre le mafie e lo stato incassano gli utili, i comuni devono occuparsi del recupero dei giocatori patologici.

L'azzardo è la dipendenza più in auge al giorno d'oggi", spiega ad A rivista Simone Feder, psicologo e coordinatore dell'Area giovani e dipendenze della comunità Casa del giovane di Pavia. "La ludopatia è una malattia che io non riconosco, perché è l'azzardo ad ammalare, non il gioco. Non dobbiamo parlare di ludopatia ma di azzardopatia o meglio, come si dice a livello internazionale, gioco d'azzardo patologico. È una malattia che colpisce sempre più persone ed è una dipendenza da un comportamento che è molto reiterato, quindi è ossessivo-compulsivo".

Questa caratteristica è ben nota a chi lucra sugli "azzardopati", e non è un caso se i tempi di giocata delle slot machine sono stati velocizzati. "Una slot machine fa un giro ogni quattro secondi: ogni quattro secondi si mangia un euro. Fai conto quanti secondi ci sono in un minuto, quanti minuti ci sono in un'ora e quante ore in una giornata", racconta un "giocatore anonimo".

I Giocatori anonimi sono gruppi di auto-aiuto presenti in molte città italiane. É un'associazione che si autofinanzia e che ha come unico requisito per entrarne a far parte il desiderio di smettere di giocare. Abbiamo raccolto le testimonianze di alcuni suoi membri:

Prima testimonianza: Io ho giocato per sette anni circa e mi sono rovinato, economicamente e affettivamente, correndo il rischio di perdere la mia famiglia. Non ero più una persona ma un mollusco, così ho deciso di andare al Sert (Servizi per le tossicodipendenze) dove mi hanno detto che non esistono medicine per la mia malattia, e mi hanno suggerito di recarmi a Giocatori anonimi.

Nella prima riunione ho capito e accettato di essere malato. Da allora, giorno dopo giorno, sto vincendo le mie battaglie che sono giornaliere, perché se mi metto in guerra col gioco, quello vince. Ogni giorno mi dico "oggi non devo giocare" e fortunatamente fino a ora non l'ho fatto, anche se mi piacerebbe. L'azzardo è sempre una porta socchiusa, non è mai chiusa del tutto, se gioco un euro ne gioco due, poi cinque e così via. Un ragazzo durante una delle ultime riunioni di Giocatori anonimi ha detto una cosa vera: "al gioco vince chi non gioca".

In che modo mi sono avvicinato alle slot machine non lo so. Inizi buttando due euro nella macchinetta per vedere cosa succede e senza accorgertene ci metti dentro somme sempre più rilevanti, fino al punto in cui pensi solo a giocare, non ti interessa la famiglia, non ti interessa la tua vita, non ti interessa niente. A un certo punto mi son trovato a passare quattordici ore al giorno davanti alla slot machine: mi svegliavo di notte pensando alla macchinetta, il mattino mi svegliavo alle cinque per uscire di casa ed essere il primo davanti al locale per giocare, non mi rendevo conto di essere malato. Io arrivavo al punto che se la macchinetta mi dava dei soldi li rimettevo dentro, li perdevo e poi mettevo quelli che mi ero portato dietro, e così via.

Il problema è la facilità con cui si può accedere alle slot machine: entri in un tabacchino e c'è una slot machine, entri nel bar e nel retro c'è la slot. È stato questo proliferare che mi ha fregato, perché molto probabilmente non sarei mai entrato in una sala giochi apposta per giocare con le slot. Nel retro del bar in cui giocavo c'erano sette macchinette, roba da arrivare alla fine del pomeriggio con giramenti di testa e nausea. Ci sbattevano fuori dal bar perché dovevano chiudere e fare pulizie, ci venivano a lavare i pavimenti sui piedi. Tra noi ci dicevamo: "Tu quanto hai perso?". "Duecentocinquanta euro". "Ah, io 600". Come se chi avesse perso di più fosse il più forte.

Io che sono un compulsivo di slot avevo un rapporto diretto con la macchinetta: quella macchinetta era la mia, di conseguenza ci dovevo giocare io; ecco perché alle 5 del mattino ero davanti al bar aspettando che aprisse. Non riesco a capire come si prenda questa malattia, so solo che in un certo momento sono diventato giocatore compulsivo.

Seconda testimonianza: Il gioco è sempre stato una parte della mia vita: all'età di otto anni ero in montagna a giocare a poker con gli amici di mio fratello che ne avevano quattordici, e ho perso una cifra di sei-sette milioni di lire senza neanche rendermi conto di cosa stavo facendo. Non ho mai potuto fare a meno di giocare, non mi potevo tirare indietro di fronte a qualsiasi cosa inerente a una scommessa e all'azzardo, e mi piaceva.

Arrivi a un punto in cui non ti interessa di vincere o perdere, ma solo di giocare e avere l'adrenalina del gioco: una volta al casinò di San Remo in un'ora e mezza ho vinto circa sedici milioni di lire, ma mi sono sentito più soddisfatto quando li ho persi tutti nel giro di un'ora e mezza, oltre a perdere tutti i soldi che mi ero portato dietro.

Poi ho iniziato ad avere gli attacchi di panico, mia moglie era incinta del secondo figlio e io avevo gli attacchi di panico perché non avevo il coraggio di dirglielo.

La mattina dopo la mia prima riunione di Giocatori anonimi, per la prima volta

dopo anni, mi sono guardato allo specchio senza vergognarmi perché avevo fatto ventiquattro ore senza giocare. Dal 2003 ho staccato il gioco dalla mia vita ed è una cosa fantastica perché io vivevo per il gioco, pensavo per il gioco.

Terza testimonianza: Nell'ultimo anno ho giocato moltissimo. Psicologicamente ero distrutto e ho parlato con mia moglie perché non ce la facevo più, dormivo due-tre ore per notte, mi alzavo e vomitavo, stavo proprio male fisicamente e lei ha cercato di tenere in piedi la baracca. Abbiamo trovato su internet Giocatori anonimi; dopo nemmeno tanto che andavo lì riuscivo a guardarmi allo specchio. Psicologicamente mi sento meglio, anche se ho ancora dei problemi: a volte sento un'angoscia che mi viene da dentro, è proprio un dolore fisico che ho.

Orsetta Bellani

Argentina e Cile/ *Multinazionali e stati contro i mapuche*

Il popolo mapuche detiene un vero record di "resistenza", per lo meno in termini di durata temporale. Già oltre cinquecento anni fa si trovò a dover fronteggiare le mire espansionistiche del popolo Inca; poi arrivarono gli spagnoli e la questione cominciò a farsi seria. I Mapuche fronteggiarono fieramente gli invasori, il capo guerriero Lautaro riuscì anche a guidare il suo popolo a qualche gloriosa vittoria, però i Mapuche capirono presto che gli uomini bianchi avevano una particolare "venerazione" per l'oro e l'argento. Così decisero di buon grado di rinunciare alla lavorazione di questi metalli e soprattutto (per non rischiare) si spinsero sempre più giù nell'America Latina, verso terre deserte e latitudini ostili, sperando che nessun altro venisse fin laggiù a molestarli.

I problemi ricominciarono quando arrivò lo stato (chissà quanti anni son dovuti passare prima che i Mapuche capissero cos'è uno stato...). Lo stato argentino cominciò sul finire dell'ottocento la gloriosa campagna militare denominata "Conquista del deserto": già dal nome si evince la grande umanità dei burocrati argentini, che evidentemente consideravano le persone che abitavano da centinaia di anni quelle terre al pari di puma e condor. Lo stato cileno non volle essere da meno e si affrettò a conquistare anch'esso la propria fetta di torta prima che gli venisse rubata da altri.

La resistenza del popolo mapuche contro lo stato (argentino e cileno) va avanti ancora oggi. Però, dopo "scocciature" come la Carta dei diritti umani e la rinnovata attenzione nei confronti dei popoli selvaggi, per lo stato si faceva dura continuare a maltrattare e condannare alla miseria i Mapuche. Per fortuna presto il mondo cominciò a farsi più piccolo e l'economia industriale iniziò a crescere a livelli esponenziali, così lo stato trovò dei nuovi alleati: le multinazionali.

Il piano era questo: lo stato vendeva a queste entità astratte piene di soldi il deserto che aveva conquistato. Lo stato si prendeva i soldi e le multinazionali si prendevano le terre e entrambi avevano di che essere soddisfatti: quello che si chiama un buon affare. Il fatto che queste terre fossero abitate da indigeni già prima dell'arrivo dello stato è solo un dettaglio, e d'altra parte non è certo colpa dello stato se gli stessi Mapuche dicono che quelle terre non gli appartengono, che sono invece loro , "la gente della terra", ad appartenere ad esse.

Tra le multinazionali che hanno messo a segno questo "buon affare", c'è la Benetton, che ha comprato dallo stato argentino un'estensione di terreno paragonabile alla superficie dell'Italia. La notizia ha trovato un certa diffusione anche in Italia, specialmente tra i mezzi di informazione "antagonisti" (compresa la rivista "A") anche se, a livello mediatico, la sua eco non è stata nemmeno comparabile a quella suscitata dagli "scandalosi" cartelloni pubblicitari del creativo e illuminato Benetton, l'industriale di successo di cui l'Italia in crisi dovrebbe andare fiera. Ma non bisogna sottovalutare la complicità ancor più grave dello stato argentino (o cileno, perché dall'altra parte della cordigliera non c'è Benetton, ma lo schema è il medesimo).

Ci troviamo nella Patagonia del Nord, provincia del Chubut. Atilio, dopo una vita a lavorare in fabbrica, ha deciso di andare a vivere con sua moglie e i suoi figli sul terreno dove vivevano i suoi antenati. È nata così la comunità mapuche Santa Rosa Leleque (vedi "A" 382, p. 101).

Atilio ha costruito la sua ruka (casa mapuche), coltiva la terra e alleva galline, pecore e cavalli. Peccato che il terreno risulti di proprietà di Benetton e la stessa comunità sia pertanto considerata non solo illegittima ma criminale. La Benetton decide di far costruire a fianco della comunità Santa Rosa un museo del popolo mapuche. Un amaro contentino che ha quasi il sapore della beffa ma che è molto utile a gettare fumo negli occhi dell'opinione pubblica.

La repressione dello stato argentino verso i Mapuche è molto più fine e subdola rispetto alla tattica adottata sul versante cileno. Lo stato argentino segue una strategia sottile, combattendo una battaglia soprattutto culturale. La conseguenza di questa battaglia è che, sebbene molti degli abitanti della Patagonia argentina siano mapuche o di origini mapuche, soltanto pochi di loro si ritengono e si dichiarano tali. Addirittura molti espongono fuori dalle loro case la bandiera argentina, come a dire che non vogliono avere niente a che fare con le loro origini indigene. Questo perché ormai, per l'opinione comune, se si parla mapudungun, se si studia e pratica la cultura mapuche, c'è il rischio di passare per cittadini di grado inferiore, anche se permangono, soprattutto tra i giovani, persone che di fronte alle loro case espongono con orgoglio la bandiera mapuche, che vanno alle manifestazioni e che partecipano alle cerimonie e agli incontri mapuche.

Michele Salsi

Per saperne di più:

Associazione Ya Basta – Onlus (yabasta.it)

Asociación Mapu, associazione spagnola di base a Esquel (asociacionmapu.org)

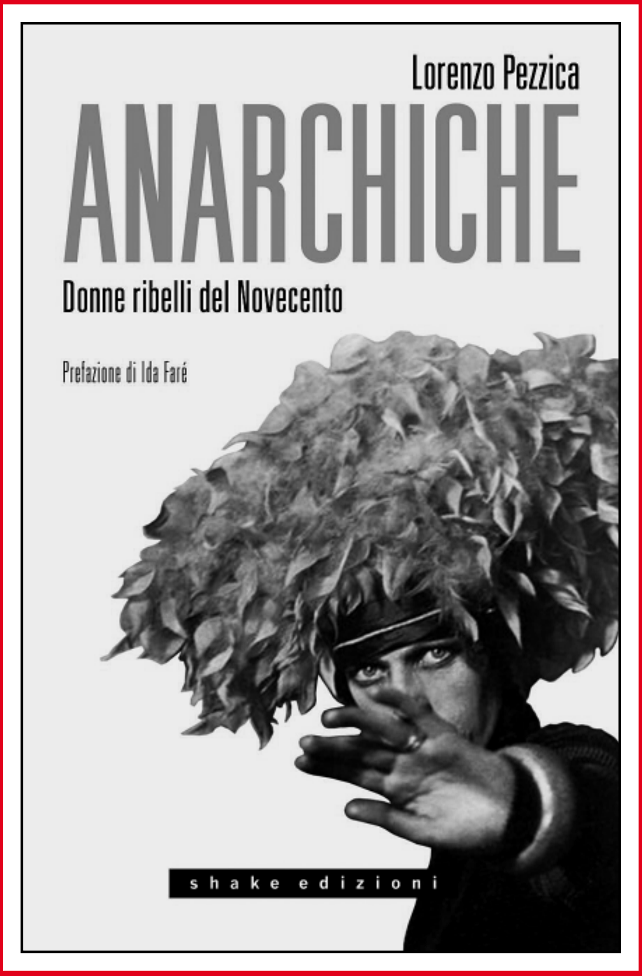
Comunidad Santa Rosa (santarosarecuperada.com.ar), sito della comunità di Santa Rosa Leleque, anche in italiano.

Il documentario *Los colores de la discordia* è reperibile in lingua originale su YouTube.

Anarchiche

di **Lorenzo Pezzica**
con nota a margine di **Martina Guerrini**

Con questo titolo è da poco uscito per shake edizioni un libro (scritto da un maschio). Quindici biografie, la vita e le idee, l'impegno e le lotte, di militanti anarchiche in molti casi sconosciute (o quasi).



Ne presentiamo qui tre: la statunitense Virginia Bolten, la giapponese Noe Ito e l'italiana Luce Fabbri.

Abbiamo chiesto un commento a Martina Guerrini, che partendo dal libro affronta alcuni nodi "di genere", dentro e fuori l'anarchismo. Il dibattito è aperto.

Virginia Bolten
(1870-1960)

"Ni Dios, ni patrón, ni marido."
Virginia Bolten

Il Primo maggio del 1890 è un giovedì. Da giorni, nella città di Rosario, le organizzazioni operaie locali, i socialisti e gli anarchici della città fremono per i preparativi di un'importante manifestazione. Vogliono essere sicuri che vada tutto per il meglio e che il suo successo sia certo.

Rosario, detta anche la "Barcellona argentina" per la presenza di un combattivo movimento operaio, è in quel momento storico un centro industriale emergente, la città più grande e popolosa della provincia argentina di Santa Fe, capoluogo dell'omonimo dipartimento, e il suo porto, sul margine occidentale del fiume Paraná, è fra i più importanti del paese. Rosario è la città dove 38 anni dopo, sempre di giovedì, nascerà Ernesto Guevara detto il Che.

La manifestazione era stata decisa nell'estate dell'anno precedente, non a Rosario ma a Parigi e riguardava tutti i paesi del mondo.

Nella capitale francese dal 14 al 20 luglio 1889 si era svolto il primo congresso della Seconda Internazionale[1]. Nell'ultimo giorno dell'incontro era stata lanciata l'idea di organizzare una grande iniziativa per la riduzione della giornata lavorativa a otto ore, da tenersi simultaneamente in tutti i Paesi. La scelta della data era caduta sul 1 maggio. Una scelta simbolica che voleva ricordare la tragedia della rivolta di Haymarket del 1886, la grande manifestazione operaia di Chicago repressa nel sangue.

Quel giorno a Rosario, in Plaza López, si presenta sul palco allestito per gli interventi una giovane donna. Ha i capelli neri corvino raccolti in una crocchia, lo sguardo severo aiutato da un viso appuntito. Avanza con passo fiero, nascosto dalla lunga e grande gonna scura, portando sulla spalla una bandiera nera con la scritta "1° maggio: Fratellanza Universale". Ha vent'anni ed è anarchica. In Argentina l'evento passerà alla storia perché sarà la prima donna oratrice del nascente movimento operaio.

Il suo nome è Virginia Bolten. Il suo comizio le costa l'arresto; l'accusa è quella di violare l'ordine sociale esistente e di diffondere propaganda anarchica. Ma Virginia non è donna da lasciarsi facilmente intimidire dalla repressione. Presto rilasciata, riprende subito la sua attività propagandistica, scrivendo per il periodico "La Protesta Humana" e tenendo conferenze e comizi in diverse città argentine: San Nicolás de los Arroyos, Campana, Tandil, Mendoza.

Con tutta la società e la cultura patriarcale contro di lei, Virginia dà inizio, nei suoi scritti anarco-femministi, alla voce di rivendicazione femminile, comunicando la sua natura ribelle – Né dio, né padrone, né marito – non solo attraverso gli articoli pubblicati nei periodici creati da lei stessa, ma anche tramite



Virginia Bolten

l'attivismo reale, appassionato, intenso e di piazza. Soprannominata la Luise Michel di Rosario, è una di quelle donne controcorrente, in anticipo sui tempi, su cui la storia ufficiale calerà una coltre di silenzio.

Virginia Bolten nasce nel 1870 da Enrique Bolten, un emigrato tedesco che di mestiere fa il venditore ambulante, e Dominga Sánchez. Non è chiaro quale sia stato il suo luogo di nascita, forse San Luis o San Juan oppure Rosario in Argentina, ma potrebbe anche essere nata in Uruguay.

Da ragazza lavora in una fabbrica di scarpe e poi per una compagnia di raffinazione dello zucchero di Rosario. Giovanissima si sposa con Manuel Manrique, un anarchico uruguayano attivista in uno dei quartieri più popolari della città, e abbraccia gli ideali del comunismo anarchico[2] e femministi.

Nella sua idea di lotta contro ogni forma di dominio, a partire da quello patriarcale, per il cambiamento della società, anarchismo e femminismo paiono inscindibili. È la strada che decide di percorrere anche all'interno di un movimento anarchico e operaio argentino che da parte sua fatica ad accettare l'impegno politico e sindacale di una donna. Per Virginia infatti, alle lotte del movimento era necessario affiancare in modo ancor più radicale la rivendicazione femminista.

Nel 1896, a Buenos Aires, incontra Teresa Marchisio, Pepita Gherra, Maria Calvia, Josefa Martinez e altre operaie di una fabbrica tessile. Si crea intorno a Virginia un gruppo di pioniere in lotta per il libero amore, la parità di diritti e la fine di ogni dominio, all'alba del Ventesimo secolo. Virginia persegue un obiettivo di lotta che vuole condividere con loro: la pubblicazione di un giornale fatto dalle donne per le donne che si rivolgesse alle migliaia di lavoratrici che lottavano per la propria autonomia all'interno e all'esterno della casa. Un giornale che denunciasse il doppio sfruttamento a cui sono sottoposte le donne rispetto al loro status di classe e di genere. Al gruppo presto si aggiunge anche un'altra donna. È Lucia Boldoni, stella del canto lirico nazionale. Appartiene

alla classe borghese, è famosa in Argentina. Non se la sente di presentarsi per quella che è. Nasconde la sua identità ma si butta a capofitto nell'impresa.

Nasce così "La Voz de la Mujer", La Voce della Donna, il primo giornale latino americano anarco-femminista. Con lo slogan "Né Dio, né padroni, né marito", il periodico, finanziato da sottoscrizioni e donazioni individuali, viene pubblicato e diffuso in semiclandestinità tra il 1896 e il 1897.[3]

Nel breve periodo di vita del giornale, Virginia cambia città di frequente: Buenos Aires, Rosario, Montevideo. La rivista segue gli spostamenti della sua fondatrice. Teresa, Pepita, Maria e Josefa diventano le principali collaboratrici, ma Virginia riesce anche ad avere la collaborazione di Louise Michel ed Emma Goldman.

Il giornale, quattro pagine fitte, viene distribuito in duemila copie (per ciascuno dei nove numeri pubblicati) nelle fabbriche, nei laboratori, negli opifici della città, conquistando spazio per la propaganda dei principi di libertà e di giustizia sociale, innescando il dibattito sul libero amore, sul matrimonio, sull'abuso di potere, cercando di insegnare alle madri a educare i propri figli nell'uguaglianza dei diritti, invitando le donne a ribellarsi contro l'oppressione maschile senza abbandonare la lotta operaia, diffondendo gli ideali del comunismo anarchico e della rivoluzione sociale, denunciando apertamente le ingiustizie subite dai lavoratori e in particolare dalle donne, criticando gli atteggiamenti misogini di molti uomini anarchici.

I temi sollevati da Virginia nelle pagine del suo giornale provocano una certa tensione all'interno del movimento anarchico argentino. L'anarchismo, sostenevano i militanti anarchici uomini, in quanto teoria della rivoluzione, conteneva già implicitamente ed esplicitamente l'idea della liberazione della donna. Bolten rispondeva loro che proprio per questo motivo, se la volontà anarchica era quella di abolire i rapporti di autorità, di distruggere lo stato, di costruire una società non repressiva, la volontà anarchica si doveva anche tradurre in azioni che impedissero il riproporsi, all'interno del movimento, dei rapporti di dominio uomo/donna. L'essere umano può e deve essere libero. La rivoluzione sociale esige la distruzione dello stato per abolire lo sfruttamento, ma comporta anche l'abolizione del patriarcato affinché il dominio non possa risorgere sulle rovine della società classista.

Per contrastare l'avanzare del movimento operaio e anarchico, il governo conservatore argentino adotta numerose misure repressive, in particolare nel 1902 promulga la Ley de Residencia[4] che autorizza l'espulsione di molti anarchici immigrati. Virginia organizza immediatamente una campagna di opposizione al provvedimento governativo.

A Buenos Aires entra a far parte del Comité de huelga femenino (Comitato dello sciopero femminile), che è parte del sindacato della Federación Obrera Argentina, impegnato nella difesa dei lavoratori del mercato della frutta di Buenos Aires. La sua frenetica attività le costa qualche problema di salute, ma i compagni del gruppo Germinal non la lasciano sola e si auto-organizzano per sostenerla moralmente ed economicamente.

Quando, in ragione del suo intervento in favore del movimento degli inquilini nel 1907, le viene applicata la famigerata Ley de Residencia, Virginia si vede costretta all'esilio in Uruguay insieme al compagno Manuel Manrique e alla figlia Mary Milagra. Si trasferisce così a Montevideo. La sua casa diviene un punto di riferimento per molti anarchici argentini esiliati e non solo. Pur vivendo in Uruguay Virginia mantiene vivi i contatti con il movimento anarchico e sindacale argentino, informandosi e seguendo le sue iniziative di lotta. Nel maggio del 1909 apprende con angoscia e rabbia degli eventi tragici della "Semana Roja".[5]

Non c'è tregua nella lotta per la giustizia sociale. Virginia senza perdersi d'animo si mobilita immediatamente e organizza nel centro di Montevideo una pubblica protesta contro la brutale repressione del 1 maggio a Buenos Aires.

Nel luglio dello stesso anno un altro evento tragico investe il movimento anarchico e rivoluzionario. Non più in Argentina ma oltre oceano, in Spagna, a Barcellona. È la "Settimana Tragica".[6]

Quando diventa di dominio pubblico la notizia della condanna a morte di Françisco Ferrer[7], iniziano in tutto il mondo corpose manifestazioni di protesta che degenerano talvolta in scontri di piazza.

Virginia si mobilita e partecipa alla campagna pro-Ferrer, organizzando manifestazioni a Montevideo contro l'esecuzione del pedagogista libertario spagnolo che, dopo essere stato sottoposto a un processo farsa da parte del tribunale militare, sarà fucilato a Barcellona, nella fortezza di Mont juich il 13 ottobre 1909.

All'impegno diretto nelle lotte anarchiche Virginia continua ad affiancare anche quello, mai interrotto, della lotta per l'emancipazione femminile, a cui aveva dato inizio alla fine dell'Ottocento con la sua rivista. Collabora con il periodico anarco-femminista La Nueva Senda diretto da Juana Buela Rouco che, nella sua autobiografia *Historia de un ideal vivido por una mujer*, ne ricorderà l'impegno e la tenacia nella sua attività propagandistica. Si impegna con l'Asociación femenina-emancipación, appoggiando le donne anticlericali, le operatrici telefoniche e impegnandosi contro il riformismo delle suffragette.

Nel marzo del 1911 il riformista José Batlle y Ordóñez viene eletto per la terza volta presidente dell'Uruguay. Resterà al potere fino al marzo del 1915. Con l'elezione di Batlle y Ordóñez, Virginia entra a far parte del gruppo anarco-battlista di Francisco Berri, Adrian Zamboni e Orsini Bertani, cioè di quel gruppo di anarchici che decidono di sostenere le politiche di laicizzazione dello stato e di nazionalizzazione dei capitali stranieri sostenute dalla politica dal presidente uruguayano. Durante questo periodo l'anarchismo uruguaiano entra in crisi, perdendo l'appoggio popolare a favore del Partito socialista del paese. Il giornale El Socialista attaccherà duramente Virginia e il gruppo dell'anarco-battlismo, accusandoli esplicitamente di aver tradito la causa rivoluzionaria del movimento operaio.

Da quel momento la Bolten sembra scomparire dalla scena pubblica. Ancora nel 1923 entra a far parte

del Centro internazionale di studi sociali, un'associazione libertaria con sede nella capitale uruguaiana, ma poi se ne perdono le tracce. Poco o nulla si conosce circa gli altri anni della sua vita che continuerà a trascorrere nel barrio Manga di Montevideo fino alla sua morte, avvenuta intorno al 1960.

---

1 La Seconda Internazionale è fondata nel 1889 a Parigi dai partiti socialisti e laburisti europei e scioltasi di fatto il 4 agosto 1914. Erede della Prima Internazionale (caratterizzata dallo scontro tra anarchici e marxisti, venne sciolta nel 1876), al contrario dell'organismo che la precedette, fu dominata dal Partito Socialdemocratico tedesco, di indirizzo riformista.

2 Il movimento anarchico si era da poco sviluppato in Argentina in seguito all'immigrazione di massa, che aveva coinvolto tutto il continente sud-americano dalla fine dell'Ottocento ai primi del Novecento, di lavoratori, lavoratrici e militanti anarchici e socialisti in fuga dalle persecuzioni politiche attuate dai governi europei. Le masse lavoratrici, influenzate dagli anarchici, numericamente prevalenti rispetto ai socialisti, avevano cominciato a organizzarsi nei sindacati, utilizzando come armi di lotta lo sciopero generale, il sabotaggio e il boicottaggio. L'anarchismo argentino ha un forte impulso quando nel 1885 giunge in Argentina Errico Malatesta. Dopo la sua partenza, nel 1889, si accentuano tutta una serie di polemiche interne al movimento anarchico che cessano temporaneamente solo quando giunge nel 1898 un altro anarchico italiano: Pietro Gori.

3 Parte dei numeri del giornale sono oggi conservati presso l'Istituto internazionale di storia sociale di Amsterdam.

4 La *Ley de Residencia* sancita dal Congresso di Argentina nel 1902 permetteva al governo di espellere gli immigrati senza processo. La legge è stata utilizzata dai successivi governi argentini per frenare l'organizzazione sindacale dei lavoratori del commercio, guidata soprattutto da anarchici e socialisti. Essa era nata da una richiesta fatta dall'Unione Industriale di Argentina nel 1899, a seguito della quale il senatore Miguel Cane presenta al Congresso Nazionale la proposta di espulsione degli stranieri.

5 Per la ricorrenza della festa dei lavoratori la Federación obrera regional argentina (Fora) – il sindacato più grande del paese, controllato dagli anarchici – e il Partito socialista, insieme all'Union general de trabajadores (Ugt) – il sindacato controllato dal Partito socialista – convocano a Buenos Aires ognuno una distinta manifestazione. La manifestazione socialista si svolge normalmente, mentre quella della Fora, prima che possa iniziare a muoversi, viene brutalmente repressa dalla polizia, guidata dal colonnello Ramón Lorenzo Falcón. Ci sono 12 morti, 70 feriti e 150 arresti. Le organizzazione sindacali proclamano congiuntamente lo sciopero generale a tempo indeterminato. Il 4 maggio i funerali delle dodici vittime sono accompagnati da oltre trecentomila persone. Solo l'8 maggio il governo argentino accetta, per la prima volta, di negoziare con i sindacati. Il 14 novembre viene ucciso Ramón Lorenzo Falcón da una bomba fatta esplodere dal giovane anarchico Simon Radowitzky, che in questo modo intende vendicare le uccisioni dei compagni e dei lavoratori.

6 In seguito alla dichiarazione della legge marziale nel 1909 durante la "Settimana Tragica", una rivolta scoppiata il 26 luglio quando la popolazione si ribellò alla Guardia Civile che aveva il compito di far imbarcare i coscritti (per la quasi totalità appartenenti alle classi povere) mandati a combattere nelle guerra coloniali in Africa. Françisco Ferrer fu arrestato il 31 agosto con l'accusa di essere il fomentatore della rivolta.

7 Françisco Ferrer (1859-1909) è stato un anarchico, pedagogista e libero pensatore spagnolo. Su Françisco Ferrer vedi Giuliana Iurlano, *Da Barcellona a Stelton. Francisco Ferrer e il movimento delle scuole moderne in Spagna e negli Stati Uniti*, M&B, Milano 2000.

Noe Ito
(1895-1923)

"Era giovane e bella… Dora le chiese: 'Ma non hai paura che le autorità ti possano fare qualcosa?'. Lei si portò le mani alla gola e rispose: 'So bene che lo faranno prima o poi'."

Bertrand Russell[1]

Noe Ito nasce a Imajuku, sull'isola di Fukuoka, in Giappone, il 21 gennaio 1895. L'aspetta una vita di obbedienza assoluta ad ogni tipo di autorità in una società rigidamente gerarchica, codificata, ritualizzata: come *geisha*, come madre, come prigioniera, come esclusa. Ito prende un'altra strada, assolutamente impervia.

Dotata di temperamento artistico, si iscrive alla scuola femminile di Ueno, a Tokyo. A 15 anni, mentre è ancora a scuola, sposa un uomo di vent'anni più vecchio di lei; Fukutaro, che si impegna a sostenere la sua formazione artistica e culturale, ma che in realtà non è minimamente in grado di tenere fede a quanto sottoscritto. Del resto, Noe non era innamorata di lui; lo aveva sposato con la speranza di



Noe Ito

emigrare negli Stati Uniti. In seguito, confiderà alla sorella, una volta arrivati in America, che lo avrebbe immediatamente lasciato.

Poco dopo il matrimonio, Noe stringe amicizia con il

suo insegnante di inglese, Jun Tsuji. È un anarchico dichiarato; poeta, saggista, drammaturgo, traduttore, dadaista, nichilista, femminista e bohemien. È il primo traduttore in giapponese dell'*Unico e la sua proprietà* di Max Stirner e delle opere di Cesare Lombroso.

Una sedicenne che si avvicina all'anarchismo è qualcosa di assolutamente impensabile nel Giappone dei primi anni del Novecento; l'amicizia con Jun Tsuji si trasforma in amore e impegno politico. Man mano che il suo matrimonio va a rotoli, Noe cerca sempre più il sostegno morale ed economico di Tsuji. I due allacciano una relazione amorosa, così lei decide di lasciare Fukutaro e sposare il suo ex insegnante. La coppia avrà due figli: Makoto e Ryuji.

Dopo il diploma Noe entra nella Seito-sha, una sorta di scuola artistica femminile con cui immediatamente collabora alla pubblicazione della rivista Seito, di cui ben presto diventa caporedattrice, imprimendole una svolta radicale: da blanda rivista artistica femminile, seppure "tenuta d'occhio" e invisa alle autorità, Seito diviene una pubblicazione di critica sociale radicale e femminista. Ito si distingue per i suoi articoli e per la traduzione di *The Tragedy of Woman's Emancipation* di Emma Goldman.

Nel 1916 la rivista viene chiusa d'autorità. Nel periodo d'impegno nella rivista Noe conosce e si innamora di un altro giovane anarchico, di otto anni più grande di lei e già sposato: Osugi Sakae. È con lui che decide di tradurre lo scritto della Goldman. Instaurano un rapporto basato sul libero amore, che trova coerentemente d'accordo anche Jun Tsuji. Nel Giappone tradizionale e conservatore il fatto genera un autentico terremoto; lo scandalo si amplifica ancora di più quando Osugi viene ferito a coltellate in una casa del tè dalla sua prima amante, Masaoka Itsuko, a sua volta militante femminista. Come è prevedibile attendersi, se pure lo scandalo non risparmia nessuno dei due protagonisti, un accanimento maggiore viene riservato a Noe, in quanto donna.

Noe decide di convivere con Osugi da cui avrà quattro figli e per il quale prenderà le sue difese dopo che Shimbun Heimin ("Giornale dell'uomo del popolo"), la rivista fondata da Osugi, viene chiusa dalla polizia giapponese.

Il turbinio della sua vita sentimentale e le critiche feroci ricevute per la sua condotta "morale" non impediscono a Noe Ito di impegnarsi sempre di più sia nelle lotte del movimento anarchico, che in quegli anni sta assumendo dimensioni tali da preoccupare seriamente le autorità, sia in quelle di rivendicazione dell'emancipazione femminile, contribuendo alla fondazione e alla crescita del movimento femminista anarchico giapponese. Nel 1921 fonda un gruppo di donne socialiste a Sekirankai, e continua a tradurre le opere di Emma Goldman e di Pëtr Kropotkin.

Nell'ottobre del 1922, Osugi Sakae raggiunge clandestinamente Shanghai per discutere della creazione di un'Unione degli anarchici dell'Asia orientale e partecipare alla Conferenza dei socialisti dell'Estremo oriente. Parte poi per l'Europa, dove resterà per tre mesi, per partecipare alla Conferenza anarchica internazionale di Berlino del febbraio 1923. Il ritorno in Giappone di Osugi, nel luglio dello stesso anno, è preceduto da una lettera di Ito in cui lo esorta a tornare il prima possibile. A parte le complicazioni derivanti dalla sua quinta gravidanza, quello che più preoccupa la giovanissima anarchica sembra essere l'emergere di attriti all'interno del gruppo anarchico Rodo Undo che insieme ad Osugi aveva fondato ed animato prima della sua partenza per il vecchio continente.

Il ritorno di Osugi, il loro incontro a Tokyo, i racconti della sua permanenza a Parigi, l'incontro con Nestor Makhno, la febbrile raccolta di articoli, riviste, giornali che parlassero dei makhnovisti e la stesura dell'ultimo scritto sull'impresa dell'anarchico ucraino (*Museifu Shugi Shogun: Nesutoru Mafuno*). Sono questi gli impegni che riempiono i giorni di due lunghi mesi d'estate che Ito e Osugi passano insieme.

La mattina del primo settembre 1923 la pianura del Kanto sull'isola maggiore del Honshu in Giappone è colpita da un terribile terremoto. La scossa è infinita. I morti sono più di 100.000, i dispersi circa 37.000. Tokyo è devastata. Il sisma colpisce alldi pranzo, quando nelle cucine delle case il focolare è acceso per preparare il pranzo. Gli incendi divampano ovunque, crescono rapidamente, fondono l'asfalto delle strade, assumono dimensioni enormi in tutti i quartieri della città. Migliaia di persone radunate in uno spazio aperto a Rikugun Honjo Hifukusho vengono incenerite da un tornado di fuoco proprio quando ormai credevano di essere in salvo. Il panico e la confusione si propagano come il fuoco, alimentando dicerie e false leggende. Una di queste sostiene che i coreani stessero traendo vantaggio dal disastro, commettendo furti, appiccando incendi e avvelenando i pozzi. Si scatena una caccia al coreano. Il numero totale di morti coreani delle rappresaglie xenofobe è incerto; per il governo le vittime sono 231, mentre altre fonti parlano di 2500 vittime. Una delle primissime preoccupazioni del governo e delle forze armate giapponesi è quella di dichiarare ai superstiti del disastro sismico che gli anarchici ne avrebbero approfittato per prendere il potere e rovesciare l'Imperatore. La crescita del movimento anarchico e socialista, iniziata con il sorgere del nuovo secolo, preoccupava da sempre il governo giapponese. Il clima di panico e confusione creatosi con il terremoto era un'occasione da non lasciare passare. È dichiarata la legge marziale.

Nelle ore immediatamente successive al sisma, squadre della polizia militare vengono inviate non a prestare soccorso alla popolazione colpita dal terremoto, ma a dare la caccia ai pericolosi sovversivi; una di esse raggiunge Noe Ito e Sakae Osugi. La squadra militare è guidata dal tenente Masahiko Amakasu, che arresta Noe e Sakae insieme a suo nipote, un bambino di soli sei anni.

Ito capisce subito che le cose si mettono al peggio; si sente un animale in trappola. Alla domanda di Dora Russell "ma non hai paura che le autorità ti possano fare qualcosa?", Ito aveva risposto "so bene che lo faranno prima o poi".

La paura è un'emozione intensa, una delle emozio-

ni primarie. Nel momento in cui la paura diviene travolgente ed estrema, si trasforma in panico o terrore. L'impulso è quello di scappare correndo via alla cieca oppure di rimanere paralizzati.

Ito ha paura – è naturale – resta immobile, non tenta di scappare, e guarda dritto negli occhi il tenente Amakasu.

I militari agiscono ferocemente, non hanno alcun ritegno nei suoi confronti così come nei confronti di Osugi e del bambino. Vengono strattonati violentemente, ammanettati, insultati. Una volta presi non vengono portati al vicino comando di polizia. Vengono trascinati poco più distante in un vicolo cieco della città. Lì vengono brutalmente picchiati a morte, strangolati e i loro corpi gettati in un pozzo, dove vengono ritrovati il giorno dopo. È il 16 settembre 1923, Noe aveva 28 anni.

L'uccisione di Noe Ito, del suo compagno Sakae Osugi e del piccolo nipote di lui viene definita, naturalmente, dalle autorità di polizia, un "incidente". Così, infatti, passa alla storia: l'Incidente di Amakasu. Pur nel caos del dopo terremoto però succede qualcosa di difficilmente immaginabile dagli esponenti del governo: l'episodio guadagna grande risonanza. Il Giappone intero insorge indignato per l'assassinio dei due anarchici e di un bambino, anche perché era stato fatto brutale scempio dei cadaveri.

Per fare fronte all'enorme indignazione popolare, le autorità governative sono costrette ad arrestare il tenente Amakasu, che viene condannato a dieci anni di carcere da scontare nel penitenziario di Chiba. Dopo soli due anni, però, Amakasu viene liberato, beneficiando dell'amnistia generale in occasione dell'ascesa al trono dell'imperatore Hirohito.

Nel 1969, la vicenda di Noe Ito e Osugi Sakae è narrata dal regista Yoshishige Yoshida[2] nel film *Eros + massacro* (*Erosu purasu gyakusatsu*), considerato uno dei primi capolavori della Nouvelle Vague giapponese.

Protagonisti del film sono due giovani studenti interessati a conoscere la verità sui fatti accaduti ai due anarchici nel lontano 1923. Iniziano la loro ricerca storica e nello stesso tempo riflettono sull'anarchismo e sul libero amore. I due ragazzi si appassionano a tal punto delle sorti di Ito e Osugi da non riuscire più a tenere distinti passato e presente. Noe Ito torna di nuovo e con lei la sua storia.

1 Bertrand Russell, nella sua Autobiografia, ricorda così l'incontro avuto nel 1921 con Noe Ito. Bertrand Russell, *L'Autobiografia. Da Freud a Einstein: 1914-1944*, vol. 2, Longanesi, Milano 1970. Dora Black Russell (1894-1986) è stata una scrittrice, attivista femminista e socialista inglese e la seconda moglie del filosofo Bertrand Russell.

2 Yoshishige Yoshida (Fukui, 16 febbraio 1933), conosciuto anche come Kiju Yoshida, è un regista e sceneggiatore giapponese. È stato uno dei membri più importanti della Nouvelle Vague cinematografica giapponese, insieme ai colleghi Nagisa Oshima e Masahiro Shinoda. Nel 1964 fonda una propria compagnia di produzione. Nel 1973 il grande insuccesso di *Kaigenrei* gli costa oltre dieci anni di inattività prima di riuscire a riprendere la sua carriera con *Ningen no yakusoku*, con cui viene selezionato per Un Certain Regard dal Festival di Cannes 1986. Oltre all'attività di regista ha scritto libri sul cinema. È sposato con l'attrice Mariko Okada, figlia dell'attore Tokihiko Okada.

Luce Fabbri
(1908-2000)

"Questa è la strada, o non c'è nessuna strada."
Luce Fabbri[1]


Luce Fabbri

Luce Fabbri è oggi considerata una tra le figure intellettuali più significative dell'anarchismo italiano e internazionale del Novecento. Nonostante ciò il suo pensiero, seppur accolto su numerose riviste del movimento, per lungo tempo non è stato compreso e dibattuto quanto avrebbe meritato, anche se, per esempio, Pier Carlo Masini, critico nei confronti di alcuni aspetti del suo pensiero,[2] ne aveva già riconosciuto l'originalità e la profondità tanto da ricordare molti anni più tardi la "boccata d'ossigeno" che ne aveva provocato l'impatto.[3] Masini però resta uno dei pochi e le idee della Fabbri sono passate sostanzialmente inosservate. Anche quando, nel movimento anarchico italiano della fine degli anni Sessanta, c'è chi riprende per esempio il tema della "tecnoburocrazia", riscoprendo pensatori anarchici come Luis Mercier Vega o personaggi come Bruno Rizzi, non si accorge delle pagine scritte dalla Fabbri sullo stesso tema. Così come poco dibattuta sarà la sua riflessione sul totalitarismo,[4] svolta tra gli anni Trenta e Sessanta, che le permetterà anche di ripensare l'essenza stessa dell'anarchismo.

Testimone sensibile e consapevole degli eventi e delle tragedie che attraversano tutto il Ventesimo secolo, Luce Fabbri "nasce" anarchica, favorita dallo speciale ambiente familiare in cui cresce. Tutto il suo

percorso esistenziale, intellettuale e politico si iscrive all'interno dell'ideale anarchico, cosa che non le impedisce comunque di ancorare il suo pensiero a un forte principio di realtà e al contesto sociale e politico di appartenenza. Essere anarchica "da sempre" è ciò che rende Luce Fabbri un personaggio estremamente significativo per la pregnanza con cui ha vissuto e concretizzato la sua visione libertaria del mondo.

Luce Fabbri sostiene nei suoi scritti una nozione dell'agire libertario visto come espressione diretta della volontà dell'uomo. Per descrivere la sua riflessione si può utilizzare il giudizio che Alessandro Dal Lago ha espresso a proposito del pensiero di Hanna Arendt: "una teoria libertaria dell'azione nell'epoca del conformismo sociale".[5]

Ancorata alla radice socialista dell'anarchismo di Errico Malatesta e del padre Luigi,[6] al contempo Luce lo sviluppa e per alcuni aspetti lo supera, affrontando nel corso della sua esistenza alcuni tra i nodi centrali delle vicende storiche della realtà contemporanea. In lei ha convissuto sia una solida cultura politica, storica e letteraria che, per esempio, le permette nel 1949 di accedere all'insegnamento universitario a Montevideo, sia la massima apertura mentale verso i problemi del presente e del futuro.

Un elemento centrale che caratterizza l'esistenza e il pensiero della Fabbri è anche rappresentato dalla condizione dell'esilio, da lei vissuto con grande sofferenza. Nel 1932 pubblica *I canti dell'attesa*, pubblicato a Montevideo dall'editore Bertani, una raccolta di poesie da cui traspare soprattutto la nostalgia per il paese natale e lo sdegno per il fascismo e le sue imprese.

La sua esistenza si è svolta infatti tra l'Italia, che lascia insieme alla famiglia a vent'anni esule del fascismo, e l'Uruguay, la sua seconda patria. Dal 1929, anno di arrivo a Montevideo, la sua condizione "binaria" diventa centrale per la sua esistenza e il suo pensiero. Nonostante questa sua scelta esistenziale, il movimento anarchico italiano resta un punto di riferimento fondamentale della sua azione di militante ed intellettuale anarchica. Alla fine della Seconda guerra mondiale Luce comunque decide di non tornare in Italia a differenza di altri esuli antifascisti. In Italia tornerà solo tre volte nel 1954, nel 1981 e nel 1993.

Nel movimento anarchico uruguayano

Luce Fabbri nasce a Roma il 25 luglio 1908, figlia di Luigi Fabbri e di Bianca Sbriccioli. Nell'ottobre del 1910 a Bologna, dove la famiglia si era nel frattempo trasferita, nasce il fratello Vero. Luce cresce in un ambiente libero e culturalmente stimolante, testimone privilegiata dell'intensa attività politica e culturale del padre, esponente di primo piano dell'anarchismo italiano ed internazionale, a contatto con i numerosi compagni e amici che frequentano la sua casa, in particolare Errico Malatesta. Ancora giovanissima pubblica sulla rivista "Pensiero e Volontà" il suo primo articolo che firma con lo pseudonimo Epicari.

Nell'autunno del 1926, dopo la definitiva affermazione del fascismo in seguito alle leggi del 1925 dette "fascistissime", il padre Luigi è costretto ad espatriare clandestinamente attraverso la frontiera svizzera, recandosi in Francia dove lo raggiungerà nell'anno successivo la moglie Bianca.

Luce rimane da sola a Bologna per terminare gli studi universitari, ospite in casa di un amico di famiglia, il socialista Enrico Bassi. Due mesi dopo la laurea, ottenuta nel 1928, anche Luce decide di lasciare clandestinamente l'Italia, raggiungendo la famiglia a Parigi i primi di gennaio del 1929.

Nel marzo dello stesso anno il padre Luigi è nuovamente costretto ad attraversare clandestinamente la frontiera con il Belgio, sotto la minaccia di un arresto da parte della polizia francese. In aprile Luce e la madre lo raggiungono a Bruxelles e il mese successivo la famiglia parte dal porto di Anversa per l'Uruguay.

Fin dall'inizio del suo arrivo nel nuovo paese Luce si impegna attivamente nel movimento anarchico uruguayano, scrivendo articoli e libri, tenendo conferenze e impegnandosi in svariati ambiti.

L'anarchismo nei paesi del cono sud dell'America latina agli inizi degli anni Trenta appare ancora forte. In grande maggioranza il movimento è di ispirazione anarcosindacalista, e trova espressione soprattutto in due organizzazioni sindacali controllate dagli anarchici, la Fora (Argentina) e la Foru (Uruguay), ma era presente anche una minoranza agguerrita di anarchici "illegalisti" e "espropriatori" come Severino Di Giovanni,[7] che proprio in quegli anni sta concludendo in Argentina la sua tragica parabola.

I primi anni a Montevideo sono difficili per problemi economici e di inserimento, mentre la nostalgia dell'Italia si fa sentire in modo acuto. Per aiutare la famiglia, Luce impartisce lezioni private di italiano e greco, e partecipa alle commissioni annuali d'esame per l'italiano, che era materia curricolare nelle scuole secondarie superiori dell'Uruguay, ottenendo nel 1933 l'incarico di professoressa di storia in molte scuole, che svolgerà fino al 1970. Durante la prima estate nel nuovo paese, per ristabilirsi nella salute compromessa dal lungo viaggio, Luce trascorre un periodo di vacanza sulle montagne di Cordoba, in Argentina, ospite di Diego Abad de Santillan.[8] È l'inizio di una lunga amicizia che durerà tutta la vita. Nel frattempo Luigi Fabbri avvia una nuova importante iniziativa editoriale, la pubblicazione della rivista "Studi Sociali", il cui primo numero esce nel marzo del 1930. Alla redazione collaborano Ugo Fedeli e Torquato Gobbi e Luce, che scrive alcuni articoli firmati con lo pseudonimo Lucia Ferrari.

Il 6 settembre 1930, con il colpo di stato del generale Uriburu in Argentina, si scatena una feroce repressione contro gli anarchici. In pochi giorni l'intera organizzazione della Fora vene spazzata via. Molti militanti vengono uccisi, torturati, deportati. Quelli che riescono a fuggire vanno a Montevideo, dove va a ingrossare la comunità degli esiliati. Tra i profughi c'è anche Ermacora Cressatti, un muratore anarchico di origini friulane, di cui ben presto Luce si innamora

e che diventa suo marito nel 1933. Alcuni anni dopo nasce la figlia Luisa.

Il 22 giugno 1935 muore Luigi Fabbri. Luce, gravemente ammalata, non può assistere ai suoi ultimi istanti e neppure prendere parte al funerale. La perdita del padre, che adorava, rappresenta uno dei più grandi dolori della sua vita. Cerca di reagire continuando l'opera iniziata dal padre, in particolare "Studi Sociali".

Tra il 1936 e il 1939 Luce si impegna nel sostegno agli anarchici spagnoli che lottano sul doppio fronte della guerra contro Franco e della rivoluzione. Nel 1937 pubblica, con lo pseudonimo Luz d. Alba, il volume *19 de julio. Antologìa de la revolución española*, con lo scopo di informare l'opinione pubblica dell'America latina su ciò che sta realmente accadendo in Spagna. L'anno successivo esce a Lugano, a cura di Carlo Frigerio, l'opuscolo *Gli Anarchici e la rivoluzione spagnola*, contenente l'articolo di Luce *Il problema del governo*, improntato a una certa comprensione nei confronti delle ragioni di quegli esponenti anarchici spagnoli che nel corso della Guerra civile avevano accettato di fare parte del governo di Madrid e di quello autonomo della Catalogna, e che aveva suscitato dissensi e critiche da parte di molti esponenti del movimento libertario internazionale. La stessa Luce preciserà in seguito che si trattava di comprendere il dramma umano e politico di quei compagni, e non della accettazione del ministerialismo che anche lei non condivideva.

La Rivoluzione spagnola, che aveva suscitato all'inizio tante speranze, si conclude infine tragicamente, seguita poco dopo dallo scoppio della Seconda guerra mondiale. Durante la guerra Luce compila in italiano la rivista "Rivoluzione libertaria" (giornale spedito clandestinamente in Italia e di cui escono cinque numeri), e subito dopo la pagina italiana di "Socialismo y libertad", un interessante esperimento di periodico trilingue, a cui collaborano socialisti, anarchici e repubblicani uniti dalla comune lotta al fascismo.

Analisi originale del totalitarismo

Anche se negli anni Trenta, tra moltissime difficoltà, Luce Fabbri cerca di mantenere i contatti con l'Italia, è però solo con la fine della Seconda guerra mondiale che riprende in modo più continuativo i contatti con il movimento anarchico italiano.

Fin dal 1944 segue con entusiasmo i tentativi di diversi militanti impegnati nella riorganizzazione del movimento nella parte dell'Italia liberata, in particolare da parte di Pio Turroni, Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria, tentativi che si concretizzano nel settembre del 1945 con il primo Congresso nazionale di Carrara che dà vita alla Federazione anarchica italiana[9] e alla fondazione della rivista "Volontà".[10] Luce Fabbri comunica il suo entusiasmo a Giovanna Berneri, aderendo al progetto della nuova rivista. Pensa che "Volontà" possa essere la naturale prosecuzione di quella che era stata la rivista del padre. L'ultimo numero di "Studi sociali" esce infatti nel maggio del 1946, due mesi prima dell'uscita del primo numero di "Volontà". La collaborazione di Luce alla rivista italiana rappresenta uno dei momenti più importanti del suo percorso esistenziale e di riflessione teorica. I suoi articoli apparsi sulla rivista tra il 1946 e il 1960, oltre ad affrontare argomenti legati all'attualità politica e sociale italiana e uruguayana, ai temi della pedagogia libertaria, sono incentrati sul fenomeno del totalitarismo.

Negli anni della Guerra fredda e del mondo diviso in due blocchi, Luce Fabbri vuole trovare "il luogo attuale dell'anarchismo", ripensandone l'essenza, e ritiene di trovarlo considerandolo la naturale confluenza di due linee evolutive: il liberalismo e il socialismo.

Pur saldamente ancorata alla tradizione socialista dell'anarchismo Luce Fabbri intende recuperare al pensiero anarchico ciò che chiama "una parentela più remota": il liberalismo, inteso nel suo valore profondamente etico di difesa dell'uomo e di lotta per la libertà. Il liberalismo così inteso potrà dirsi compiuto, secondo la Fabbri, quando avrà eliminato i presupposti del dominio economico: la libera impresa e la proprietà privata. In questo senso, la tradizione liberale, nel suo momento più alto, non potrà che confluire nel socialismo.

Nel proporre queste sue idee Luce Fabbri non manca di richiamarsi sia al liberalismo radicale di Gobetti sia al socialismo liberale di Carlo Rosselli; ma è soprattutto il pensiero di Camillo Berneri a cui la Fabbri si richiama direttamente.[11]

Questa riflessione, che aveva avuto inizio fin dagli anni Trenta, giunge nel periodo della sua collaborazione alla rivista "Volontà" a una completa formulazione. Il suo originale contributo al tema del totalitarismo la pone sullo stesso piano dei maggiori pensatori e la inserisce a pieno titolo all'interno della storia di quel dibattito che ha profondamente segnato la cultura del Ventesimo secolo.

Per far ciò, Luce Fabbri attinge alle più diverse e stimolanti correnti del pensiero "critico", dimostrando così la sua particolare apertura mentale e culturale. Al fianco del padre Luce aveva acquisito la conoscenza delle problematiche scaturite dal dibattito sulla Rivoluzione russa e l'avvento del regime fascista in Italia; fa proprio e rielabora il pensiero dei classici dell'anarchismo ma si dimostra sensibile anche alle suggestioni emerse dal "laboratorio parigino" degli anni Trenta, indipendentemente dall'estrazione politico culturale di quei pensatori. Tra le letture di Luce Fabbri in quegli anni vi è per esempio Emmanuel Mounier, filosofo cattolico del personalismo. Tra le fonti a cui attinge vi sono anche le opere di George Orwell, Ernst Cassirer, James Burnham e Milovan Gilas. Molte delle sue intuizioni sul fenomeno del totalitarismo paiono molto vicine a quelle espresse da Simone Weil o anticipano per alcuni aspetti quelle di Hanna Arendt.

Parlare di totalitarismo come fa Luce, comparando fascismo, nazismo e comunismo, nell'Italia in quegli anni, significa esporsi al bando della società intellettuale e, nella sinistra, all'isolamento sanitario. La ri-

flessione della Fabbri appartiene infatti a quella che lo storico Enzo Traverso chiama la "caratteristica paradossale"[12] all'interno del dibattito sul totalitarismo, cioè il ruolo del tutto marginale nell'articolazione del dibattito svolto dall'Italia, paese in cui la parola totalitarismo aveva trovato la sua origine.[13] Nell'Italia postbellica, caduto il fascismo, il tema del totalitarismo infatti resta fuori dalla porta anche se il termine totalitarismo circola comunemente, ma in un'accezione "autarchica".[14]

Ai dogmatismi e alle certezze manichee di quegli anni Luce Fabbri risponde con un'indagine critica e analitica, insoddisfatta della vulgata corrente, animata da una costante problematicità e da una prospettiva culturale aperta.

Per Luce il fenomeno totalitario trova le sue origini storiche nel contesto creato dalla Prima guerra mondiale. Constata che le esigenze connesse alla guerra del 1914 avevano portato a una profonda modificazione della struttura sociale dei paesi capitalisti. La necessità di rendere omogenei gli sforzi di pianificare l'economia in funzione della guerra aveva comportato un massiccio accrescimento delle prerogative dello stato e una conseguente espansione degli apparati burocratici. Un processo che sostanzialmente ricalcava le dinamiche di accentramento del potere "attraverso una casta di funzionari economicamente privilegiati e [...] partecipi – secondo la loro gerarchia – delle funzioni cosiddette di direzione, cioè in verità del potere. Tale casta comprende tutta la burocrazia governativa nei suoi diversi settori, compresi i tecnici e gli organizzatori della produzione e della distribuzione, la polizia, l'esercito e col tempo, senza dubbio, il clero".[15] È il fenomeno tecnoburocratico. Luce Fabbri e Louis Mercier Vega sono stati i primi a introdurre nel movimento anarchico di lingua italiana il concetto di tecnoburocrazia e fin dal 1933 quando, a partire dallo studio comparato degli stati fascista e sovietico, aveva già individuato come uno dei tratti unificanti delle società contemporanee l'ascesa della classe tecnoburocratica.[16] Il totalitarismo del Ventesimo secolo, secondo Luce Fabbri, gestiva il passaggio in campo economico dal capitalismo al collettivismo burocratico.[17]

Dopo aver inquadrato il tema tecnoburocratico all'interno del fenomeno totalitario, Luce Fabbri rivolge la sua analisi all'aspetto più genuinamente "politico" e "ideologico" del totalitarismo. Per lei fascismo, nazismo e stalinismo fanno leva, insieme a un'espansione ipertrofica della sfera pubblica in economia, al potenziamento esponenziale della violenza dello stato attraverso la guerra, interna ed esterna, sull'irreggimentazione sistematica delle coscienze e sull'imbarbarimento dei rapporti sociali, che porta all'annichi-

nota a margine

Il rischio: un teatro delle pari opportunità

di **Martina Guerrini**

È questo il rischio che si corre nel mettere su di un piedistallo le "brave compagne" accanto ai "bravi compagni". Mentre le riflessioni critiche che ci servono ci interrogano su ben altri piani.

Il libro di Lorenzo Pezzica, *Anarchiche. Donne ribelli del Novecento*, può essere inserito nel filone di *renaissance* del protagonismo femminile dell'Otto e Novecento, uno "strano" caso di uscita dalla minorità dei *cultural studies* di genere che sembra letteralmente "scoppiato" in Italia negli ultimi anni, e sul quale sarà inevitabile soffermarsi.

Tuttavia questo interessante lavoro parte in vantaggio rispetto ad altre pubblicazioni, per la scelta di evidenziare le responsabilità politiche degli anarchici nell'aver emarginato il contributo femminile nella teoria e nella pratica antiautoritaria.

Scrive con parole essenziali Ida Farè nella bella prefazione al testo: "possiamo dire che queste donne hanno preso molto sul serio i proclami dei loro compagni di lotta, portando alle estreme conseguenze le loro istanze e ponendosi in modo critico rispetto al loro naturale e spesso inconsapevole maschilismo".

Questa traccia interpretativa è assai utile per leggere non solo il libro di Pezzica, ma tanta parte della contemporanea rimozione del contributo delle compagne all'anarchia.

Se da una parte esiste un problema concreto e reale di sessismo nel movimento, non solo in Italia e da più parti è stato sollevato con forza, dall'altra è urgente fare i conti sia con la elaborazione storiografica sia con il metodo che si sceglie per indagare i motivi della presenza persistente della discriminazione di genere.

Mi chiedo se sia sufficiente, soprattutto da parte maschile, ri-scoprire le biografie femminili scontatamente rilevanti (Emma Goldman, per esempio, non è mai stata dimenticata dalle compagne anarchiche, come testimoniano le pubblicazioni curate dalle edizioni Bfs, La Fiaccola e Zero in Condotta), mentre non muta un metodo classificatorio secondo il quale alcune, più "notabili" di altre, meritino una rievocazione. Non è forse questo un approccio storiografico che ha privilegiato la mitizzazione di

limento dell'individuo in nome di ingannevoli e falsi ideali collettivi. In particolare sono tre gli elementi che definiscono il regime totalitario: la neolingua, la visione ufficiale della storia, la militarizzazione delle intelligenze.

Il primo elemento mantiene il potere attraverso la trasformazione profonda e unilaterale del "vocabolario", sfigurando e a volte invertendo senza dichiararlo i termini dei vecchi e dei nuovi problemi. E a questo proposito parla della "semantica artificiale del nazionalsocialismo tedesco" diretta a creare quella "neolingua" che impedisce ogni pensiero eretico. Lo stato totalitario, in altri termini, una volta conquistato il potere lo consolida a "colpi di linguaggio",[18] trasformandosi in una vera e propria "logocrazia di massa". In secondo luogo, il regime totalitario impone una visione ufficiale della storia contemporanea e di quella passata, utilizzando il suo potere per manipolare le informazioni e distruggere la memoria storica. La realtà viene vagliata, selezionata, costruita, prodotta. Infine, nello sforzo di militarizzare le intelligenze individuali fondendole in una massa omogenea, costringe le persone a un lavoro di investigazione solitario, privo del beneficio dell'interscambio spirituale e della discussione.

Da una parte quindi il potere onnipervasivo dell'ideologia totalitaria rende "omogenea" la massa degli individui e dall'altra "isola" il pensiero dal rapporto tra idea e realtà. Nel formulare queste sue idee Luce Fabbri fa riferimento a Orwell, ponendo direttamente al centro delle sue argomentazioni, le tesi di *1984*.[19]

Insegnamento e militanza

Luce Fabbri non si limita, nella sua riflessione, ad analizzare il fenomeno totalitario nel solo significato di nuovo regime. Si apre verso una prospettiva ermeneutica, cercando non soltanto l'intensità e la struttura dell'oppressione politica ma la sua essenza. Interrogando le responsabilità del passato Luce Fabbri fa emergere la continuità tra totalitarismo e tradizione occidentale, tra la logica del potere tout-court e la logica totalitaria.

Rispetto alla Arendt è interessante qui sottolineare il diverso accento posto sulla continuità o discontinuità del totalitarismo, che avvicina, non a caso, il giudizio della Fabbri a quello di Simon Weil.

Se è possibile vedere elementi di unità di giudizio da parte della Fabbri e della Arendt nei confronti del totalitarismo, le due pensatrici si differenziano sull'originalità e l'unicità del fenomeno. Per la Arendt il totalitarismo è sì implicato nella mentalità politica e

alcune figure fondative dell'anarchismo, favorendo una gerarchia indebita, e nella quale è stato largamente favorito il fantasma femminile? Era questo il sentire delle epoche così narrate? E come si spiega la considerazione nella quale Carlo Cafiero teneva Anna Kuliscioff, o la fiducia che Malatesta riponeva in Maria Luisa Minguzzi, detta "Gigia", che a Firenze ebbe un ruolo essenziale nella nascita del movimento femminile italiano e dell'Internazionale, o in Elena Melli, capace di sostituirlo in un comizio degli Arditi del Popolo a Roma? Siamo davvero sicuri che questa gerarchia della fondazione sia priva di conseguenze, sia sul piano di genere, che in quello più ampio della corretta ricostruzione storica?

Più volte ho avuto l'impressione – confesso che mi è stata talvolta suggerita da ricercatori storici del movimento, ad esempio l'amico Gigi Di Lembo – che nei primi anni del Novecento vi fosse una diversa messa in questione della relazione mista della militanza. Sfogliando le pagine dei giornali livornesi come Il Seme o il Sempre Avanti!, ad esempio, fin dai primi anni del secolo passato possono leggersi interventi ben più anticonformisti e avanzati rispetto a quanto la controriforma del dopoguerra permetteva sulla relazione tra i sessi, sul problema dell'autonomia delle donne e dell'eguaglianza (che niente aveva a che vedere, è bene chiarirlo una volta per tutte, con quella *formale* sostenuta dalla sinistra comunista e socialista).

Altri linguaggi, altri soggetti

L'epoca precedente al fascismo e, soprattutto, alla *restaurazione* repubblicana parlava altri linguaggi e altri soggetti avevano voce e ascolto. Eppure questa storia appartiene all'anarchismo tanto quanto le esperienze e le vicende dei vari Malatesta, Cafiero, Fabbri ecc… perché essi stessi respiravano e si formavano in quelle medesime discussioni.

Esiste tuttavia anche un problema rispetto all'analisi urgente di questa rimozione e oblio. La tendenza diffusa, se non fraintendo, mi pare quella di utilizzare il paradigma femminista-marxista del cosiddetto "sospetto epistemologico", ovvero analizzare il sessismo del movimento anarchico ricercando le eventuali impostazioni sessiste del pensiero dei Padri fondatori, esacerbando la stortura storiografica,

Dunque può essere sufficiente questo approccio analitico per capire quel che è accaduto?

È proprio perché occorre aggredire il nodo che tiene insieme le discriminazioni che percorrono la nostra storia recente e contemporanea, che dobbiamo scegliere opportunamente i nostri più utili strumenti, evitando facili scorciatoie che spesso si rivelano come la conseguenza dell'assenza di una autonoma riflessione e pratica su questi temi, in particolare sulla questione di genere. Senza contare che un sano dubbio epistemologico dovrebbe al contrario coglierci di fronte al dominante fiorire di

filosofica moderna, ma non è assolutamente necessitato né iscritto come destino nei suoi geni. Per la Fabbri invece, il fenomeno totalitario è un esito estremo di quella logica del potere che ha segnato la nostra storia. Insomma, dove per la Arendt si tratta di novità, per la Fabbri si deve parlare dell'ennesima ripetizione, portata alla sua estrema efferatezza, di una violenza che da sempre abita nel potere.

Ma riconoscere l'onnipotenza del potere totalitario non significa dichiarare impossibile l'azione. Soprattutto quando si è anarchici. Contro le strutture di comando e le pratiche violente del potere è possibile gettare in aria le carte, con il coraggio e la forza di una volontà ritrovata.

In questo senso la Rivoluzione spagnola del 1936 è una preziosa lezione storicamente praticata di lotta contro il totalitarismo, dimostrando, nella realtà storica concreta, la possibilità dell'alternativa anarchica di una società libera, sperimentale, federativa, capace di rivalorizzare (in seno a un'economia socializzata) la più ampia autonomia degli individui e degli organismi locali. La macchina del potere sempre più sofisticata e oppressiva che rafforza le gerarchie e i poteri burocratici, anche se vissuta come una ferita dolorosa, non deve quindi mai tradursi in senso di impotenza. Da un lato lo impedisce la prospettiva anarchica, dall'altro l'impegno ad agire in favore della liberazione dell'uomo.la guerra, all'inizio del 1946 Luce si reca in Brasile, a Rio de Janeiro, in visita agli anarchici italiani Nello Garavini ed Emma Neri. Lì contrae, insieme a Nello, la malaria, rischiando seriamente di morire. Debilitata, Luce rientra a Montevideo, dove riesce a recuperare la salute.

Nel 1949 Luce ottiene la cattedra di Letteratura Italiana all'Università di Montevideo, che terrà fino al 1991, esclusa la parentesi di dittatura militare (1975-1985). Numerosi sono i suoi saggi pubblicati su Dante, Machiavelli e Leopardi.

Negli anni Cinquanta e Sessanta, accanto all'insegnamento, Luce si dedica alla militanza nel movimento locale, pur non trascurando contatti con gli ambienti italiani e internazionali. In particolare s'impegna in un movimento pedagogico per la riforma autonomistica della scuola secondaria; Luce vive questa sua attività come parte integrante del suo concreto impegno politico in senso libertario, un impegno che la vede critica nei confronti della scelta della lotta armata. Dalla seconda metà degli anni Sessanta infatti in Uruguay si delinea un periodo di forte tensione interna, caratterizzata dalla lotta armata dei Tupamaros e dalla conseguente dura reazione della classe dirigente che porterà alla dittatura

parole e pensieri su tale problema, indicato sempre e soltanto come il nesso tra donne e potere e la loro esclusione storica dalle istituzioni.

Se esistono caratteri comuni capaci di legare indissolubilmente femminismo e anarchia, metodo ed esperienza occupano un ruolo indispensabile e prioritario. Se donne e uomini, nel movimento anarchico, hanno sfidato oppressioni intrecciate di vario ordine, e se le loro biografie parlano di questo, non sono forse tanto i loro nomi e cognomi che dobbiamo ricordare e mettere su di un piedistallo, quanto cogliere nella loro esperienza elementi utili a comprendere e modificare l'esistente.

In Turchia come in Spagna

En passant, mettere su di un piedistallo un'idea, oltre che una persona, è un modo per sterilizzarla, pulirne le imperfezioni, dimenticando che spesso – nel tempo – quelle stesse imperfezioni germogliano nuovi fiori, più resistenti e consapevoli. Se per le terribili convinzioni misogine di Camillo Berneri sulle relazioni tra i sessi oggi il movimento anarchico è capace di provare insofferenza, pur senza proporre un autonomo dibattito antisessista, è forse perché la storiografia che abbiamo ereditato non è stata capace di far saltare il metodo, il cuore dell'anarchismo.

Un metodo che ha offerto, come evidenzia Ida Farè nella ricostruzione degli eterni ritorni delle lotte femministe, "percorsi intricati", "astuzie" "spesso all'ombra del potere patriarcale, per esprimere (...) la nostra ancora lontana libertà". Pensiamo al fatto, emergente anche nel testo di Lorenzo Pezzica, che un numero non irrilevante di anarchiche erano individualiste. Un caso? Può darsi. Resta il fatto che il metodo anarchico offre molte vie di fuga a chi si sente stretto tra i compagni di viaggio.

Queste riflessioni hanno guidato la mia lettura di *Anarchiche*, nel tentativo di allontanare la tentazione di mettere sullo stesso piedistallo altrettante figure femminili, con il rischio di allestire un brutto teatro delle pari opportunità del quale possiamo fare a meno, ed evitando di sospirare malinconicamente sulla odierna mancanza di figure così epiche, mentre molte, troppe compagne finiscono in galera lottando contro il Tav, o si difendono coraggiosamente contro un compagno oppressore e l'immancabile omertà/complicità maschile del centro sociale o circolo politico nel quale militano.

Mentre sospiriamo, migliaia di persone con lingue diverse e calpestando piazze diverse insorgono in Africa, in Grecia, in Turchia come in Spagna. E le bandiere, se stringiamo gli occhi per la messa a fuoco, dalla Valsusa fino ad oriente sono spesso nere e parlano di metodo ed esperienza.

Martina Guerrini

militare tra il 1975 e il 1985.

La sua posizione critica nei confronti dei Tupamaros e della Rivoluzione cubana del 1959, di cui Luce Fabbri denuncia la deriva autoritaria e antilibertaria, si inserisce in un'accesa discussione e polemica all'interno della Federazione anarchica uruguayana (Fau). Luce, trovandosi in minoranza su una questione per lei imprescindibile, lascia l'organizzazione con pochi altri compagni e fonda un proprio gruppo autonomo, il Grupo de Estudio y Accion Libertaria e la rivista "Opción libertaria".

A partire dal 1985, con l'inizio del processo di democratizzazione dell'Uruguay, riprende la sua attività militante, a partire dalla riapertura di "Opción libertaria". Riprende anche i contatti con l'Italia, diventando per esempio collaboratrice della rivista "A rivista anarchica" di Milano.

Nel 1993 Luce compie il suo ultimo viaggio in Europa, per prendere parte alla Esposiciòn internacional anarquista di Barcellona. L'intervento che legge al Convegno, *Una utopìa para el siglo XXI*, viene pubblicato sul n. 205 di "A rivista anarchica" e può essere inteso come il suo testamento spirituale. Approfittando del viaggio a Barcellona si reca per qualche settimana in Italia, e sarà per lei l'ultima volta che rivedrà il paese natale. Negli ultimi anni Luce si dedica alla scrittura della biografia del padre, *Luigi Fabbri. Storia di un uomo libero*, pubblicato nel 1996. Attiva sino agli ultimi giorni della sua vita, Luce Fabbri muore a Montevideo il 19 agosto 2000 nella sua casa, in J.J. Rousseau 3659.

Lorenzo Pezzica

1 Luce Fabbri, *Socializzazione e libertà*, "A Rivista Anarchica", xxix, 1999, n. 255.

2 Luce Fabbri, *Obiezioni a una recensione*, "Volontà", 1952, n. 9, pp. 524-527.

3 Pier Carlo Masini, *Introduzione a* Luce Fabbri, *Luigi Fabbri. Storia d'un uomo libero*, Bfs, Pisa 1996, p. 9.

4 Sulla riflessione di Luce Fabbri sul tema del totalitarismo vedi Lorenzo Pezzica, *La collaborazione di Luce Fabbri alla rivista Volontà (1946-1960)*, in Maurizio Antonioli, Roberto Giulianelli (a cura di), *Da Fabriano a Montevideo. Luigi Fabbri: vita e idee di un intellettuale anarchico e antifascista*, Bfs, Pisa 2006, pp. 223-234.

5 Alessandro Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a Hanna Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2004, p. X.

6 Luigi Fabbri (1877-1935) è considerato uno dei pensatori più originali dell'anarchismo italiano. Nel 1903 fonda con Pietro Gori la rivista "Il Pensiero" alla quale collaborano i nomi di maggior rilievo dell'anarchismo internazionale. Nel 1921 pubblica *Dittatura e Rivoluzione*, prima opera critica sul bolscevismo, e nel 1922 *La controrivoluzione preventiva*, una delle analisi più complete sulla nascita del fascismo. Duramente perseguitato, espatria clandestinamente in Francia nel 1926, morendo esule a Montevideo.

7 Osvaldo Bayer, *Severino Di Giovanni. C'era una volta in America del Sud*, Agenzia X, Milano 2011.

8 Sinesio Baudilio García Fernández (1897-1983), noto con lo pseudonimo di Diego Abad de Santillán, è stato importante esponente dell'anarchismo argentino e spagnolo. Editore e scrittore, partecipa alla Guerra civile spagnola.

9 Ugo Fedeli, *Congressi e Convegni*, Ed. fai, Genova 1963, pp. 43-68.

10 "Volontà" è titolo malatestiano: era infatti il titolo dato da Errico Malatesta al suo giornale pubblicato ad Ancona tra il 1911 e il 1914, ma anche il titolo del giornale di Luigi Fabbri tra il 1919 e il 1920; nel 1924 infine Malatesta, con Fabbri, dà vita a "Pensiero e volontà" che uscirà fino al 1926. In effetti la rivista era stata preceduta da tre brevi esperienze giornalistiche: "La Rivoluzione libertaria", "Risveglio libertario" e "Volontà" giornale. Oltre a Malatesta la rivista si richiamava fortemente anche al pensiero di Luigi Fabbri e a quello di Camillo Berneri. A partire dal 1946 "Volontà" uscirà quasi ininterrottamente fino al 1996. Dopo il 1996 "Volontà" è stata sostituita da una nuova iniziativa editoriale: la rivista "Libertaria". Molti sono i collaboratori italiani e stranieri quali per esempio: Armando Borghi, Ugo Fedeli, Lamberto Borghi, Pier Carlo Masini, Luis Mercier Vega, Gaston Leval, Carlo Doglio, Albert Camus, George Woodcock.

11 Cfr. Luce Fabbri, *Sotto la minaccia totalitaria: democrazia, liberalismo, socialismo, anarchismo*, RL, Napoli 1955.

12 Enzo Traverso, *Il totalitarismo: Storia di un dibattito*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. xii.

13 Dopo avere forgiato il concetto negli anni Venti la cultura italiana si astenne dal discuterlo nel dopoguerra, fino a un'epoca recente. Percepito prima come un vocabolo irrimediabilmente contaminato dal fascismo, poi come una parola d'ordine anticomunista durante la Guerra fredda, il termine sarà a lungo messo al bando e coltivato da pochi spiriti anticonformisti. Per avere un'idea del ritardo con il quale questo dibattito è giunto in Italia, basti pensare che il libro della Arendt *Le origini del totalitarismo* viene tradotto in Italia solo nel 1967, sedici anni dopo l'edizione originale, così come *Le origini della democrazia totalitaria* di Jacob Talmon, tradotto anch'esso nel 1967. L'opera di Carl Joachim Friedrich e Zbignew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, del 1956 non è ancor oggi pubblicato, mentre occorre aspettare il 1997 per l'organizzazione, a livello universitario, del primo convegno italiano dedicato al tema del totalitarismo.

14 Lelio Basso, *Due totalitarismi: fascismo e democrazia cristiana*, Garzanti, Milano 1951.

15 Luce Fabbri, *Sotto la minaccia totalitaria: democrazia, liberalismo, socialismo, anarchismo*, RL, Napoli 1955, p. 40.

16 Luce Fabbri, *Camisas negras: estudio critico historico del origen y evolucion del fascismo, sus hechos y sus ideas*, Buenos Aires 1934.

17 Bruno Rizzi, *Il collettivismo burocratico*, Ed. Galeati, Imola 1967; Bruno Rizzi, *La burocratizzazione del mondo*, Colibrì, Paderno Dugnano 2002; James Burnham, *La rivoluzione dei tecnici*, Mondadori, Milano 1946; Id., *I difensori della libertà*, Mondadori, Milano 1947.

18 Czeslaw Milosz, *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano 1981.

19 George Orwell, *1984*, Mondadori, Milano 2004.



Zapatos Rojos (Scarpe rosse), progetto d'arte pubblica contro la violenza sulle donne dell'artista Elina Chauvet

Al centro, i centri

di **Francesca Cuccarese** e di **Milena Scioscia**

Sono i centri antiviolenza: sessantasei in tutta Italia. Due operatrici di centri attivi in Toscana, rispettivamente a Prato e San Miniato, ne raccontano il contesto culturale e sociale, spiegandone le modalità di funzionamento e gli strumenti di intervento.

Donne che sostengono donne

La pratica della differenza per il contrasto della violenza di genere nella concreta esperienza dei centri antiviolenza.

La cultura di genere come antidoto

Quotidianamente si tenta di negare, eludere, far scomparire quanto di più universale e trasversale esista nella relazione tra donne e uomini: la *differenza di genere* e di conseguenza la *violenza di genere*.

La violenza di genere è un fenomeno trasversale. Le vittime, così come gli autori, sono di tutte le età e di tutte le professioni, e gran parte della violenza avviene in famiglia, per mano di un partner o marito, spesso dinanzi ai figli.

È un errore pensare che la violenza alle donne si verifichi solo in ambienti in cui ci sia qualche disagio sociale, o povertà culturale. Nessuna società o cultura ne è immune.

La violenza colpisce le donne in ogni parte del mondo, nella sfera pubblica come in quella privata, in tempo di pace o durante i conflitti. Esiste una *dimensione sociale* della violenza alle donne perché essa attiene a profonde motivazioni culturali e ai modelli di relazione tra generi: la violenza altro non è che un modo per riappropriarsi di un ruolo gerarchicamente dominante, a cui sono da sempre stati concessi privilegi. Un modo per riappropriarsi di un *potere*.

Con il termine *contrasto alla violenza di genere* intendiamo un universo di attività che nel loro complesso sono impegnate a condurre chi ha subito violenza verso la riscoperta della propria identità, del proprio valore, delle proprie competenze, per ritrovare così il desiderio di un nuovo progetto di vita.

Nei centri antiviolenza vengono accolte e, se necessario – e possibile – ospitate donne di ogni paese, cultura e religione. Il capitale principale è costituito dalla motivazione, dalla competenza e dall'esperienza delle operatrici e ricercatrici, i cui migliori investimenti sono i programmi di libertà che mettono in atto.

I centri antiviolenza non sono pensati in chiave assistenzialistica, nella convinzione che le forme dell'assistenza lascino i problemi così come sono, senza modificarne alcun aspetto, tanto da farli resuscitare nel momento stesso in cui l'aiuto cessa. Il sostegno dei centri tende invece a restituire nelle mani della donna, accolta o ospite, la sua stessa vita, ma arricchita dall'esperienza che l'ha condotta verso la conquista dell'autonomia, fattore indispensabile per proiettarsi verso un futuro *scelto* e *non imposto* con il sopruso. Una donna libera di scegliere, forte nella sua identità, capace di una analisi critica delle relazioni, consapevole delle sue competenze, è una donna preziosa per l'intera società.[1]

Nelle associazioni di genere e nelle case delle donne si riversa tutta l'attualità difficile in materia di genere e sessualità; questi luoghi sono infatti come degli oblò attraverso i quali si scorgono le relazioni dispari fra i sessi, ma anche i disagi sociali e i traumi dei più piccoli.

Qui dentro entrano tutte le forme della violenza sociale e culturale, realtà dolorose come lo stupro perpetuato dal genitore o da un parente, il rischio di morte per aggressione da parte della persona amata, la negazione dei più elementari diritti umani, il malessere e il dolore dei minori. Il nucleo di ogni intervento che si attua nei centri antiviolenza è costituito dalla capacità di ascoltare la donna e dalla disponibilità a sostenerla. La maggior parte delle donne che si rivolgono a uno sportello o centro antiviolenza per rompere il silenzio e chiedere aiuto mostrano sorpresa e sollievo nella scoperta, finalmente, semplicemente, di *essere credute*.

Talvolta uscire dalla violenza può essere particolarmente difficoltoso; ci sono infatti dei fattori che portano la donna a non riuscire ad uscirne, o a ricaderne vittima. Per *fattori situazionali* intendiamo quelli che inducono la donna a rimanere o a tornare dal partner violento; le donne maltrattate sono infatti nella maggior parte dei casi dipendenti economicamente, terrorizzate rispetto a ripercussioni fisiche e psicologiche, vittime di stalking, impaurite dalla perdita dell'affidamento dei figli, prive di informazioni, carenti di relazioni parentali ed amicali che le facciano sentire accettate e comprese, spaventate di fronte all'ignoto, prive di un posto dove potersi rifugiare e dove sentirsi accolte.

Questione di sopravvivenza

I *fattori emozionali* sono quelli che condizionano la donna rendendo difficoltoso il percorso di fuoriuscita dalla violenza: l'insicurezza, la paura di non farcela, il crollo del progetto di vita costruito con il compagno violento e i sentimenti di lealtà verso di lui (*lo devo capire*), il desiderio di aiutarlo a cambiare, i sensi di colpa nei confronti dei figli e/o della famiglia d'origine per averne disatteso le aspettative, i sentimenti di amore e di speranza che le cose cambino, la bassa autostima indotta dalle umiliazioni subite, il senso di impotenza e di esaurimento.

Influiscono poi le *credenze personali*, fattori che condizionano la donna nelle proprie scelte: idealizzazione della famiglia, forte senso religioso e/o forte credo nel vincolo del matrimonio, e altre false credenze indotte dal contesto sociale (*i bambini hanno bisogno di un padre anche se violento, la salvezza della famiglia dipende da me*).

La donna vittima di violenza tende a proteggere il violento e cerca di giustificare il suo comportamento, rifiuta di collaborare per proteggersi dal dover prendere consapevolezza, esprime rabbia ed aggressività verso le forze dell'ordine e i servizi sociali se cercano di aiutarla, si assume la responsabilità della violenza del partner.

La motivazione, nella maggioranza dei casi, è la sopravvivenza personale.

Per questa ragione, uno dei punti cardine della metodologia d'accoglienza dei centri è quello per cui deve essere la donna stessa a doversi rivolgere alla struttura: parenti, amici, istituzioni non possono sostituirsi a lei, poiché il primo passo per allontanarsi da un uomo violento è avere la *consapevolezza* di essere vittima di violenza. È da qui che nasce la propria, personale determinazione e volontà di fuoriuscita.

La pratica della relazione

Nella maggioranza dei casi il primo contatto è telefonico: la donna chiama il centro antiviolenza per chiedere aiuto, spesso dopo un episodio o una serie di episodi particolarmente violenti, e fissa un appuntamento con la struttura. Anche in questo caso *la volontà di scelta* viene messa alla prova, fissando la data dell'appuntamento a qualche giorno dopo la telefonata (tranne in casi di emergenza) e non richiamando la donna in caso non si presenti. Può sembrare un metodo incoerente con la gravità e il pericolo che il fenomeno della violenza porta in sé, ma il *know-how* delle operatrici dei centri nasce dall'esperienza quotidiana con le donne vittime di maltrattamento, e trova conferma e riconoscimento in studi di livello internazionale. Nelle situazioni di vero e proprio pericolo di vita, la donna viene invece ospitata nel centro per un periodo di tre mesi. Durante il primo colloquio la donna esterna dubbi, paure e riceve tutte le informazioni necessarie a comprendere quali siano i propri diritti e le possibilità pratiche per uscire dalla condizione che sta vivendo. La donna elabora così un primo progetto di uscita dalla violenza, costituito da varie tappe, ciascuna delle quali caratterizzata da obiettivi specifici: richiesta di separazione, stesura di denunce-querele, consulenze specialistiche. Il percorso legale viene accompagnato dal percorso di elaborazione del proprio vissuto attraverso una serie di colloqui strutturati con le operatrici. Le operatrici dei centri, adeguatamente formate, conoscono bene le dinamiche della violenza.

La metodologia che attuano durante i colloqui con le donne è finalizzata a ripercorrerne le tappe con la donna, ad accogliere il suo racconto personale senza apporre alcun segnale di giudizio, spogliandosi dei pregiudizi, delle aspettative e dei desideri salvifici, per mettersi in una posizione di ascolto sincero. Il percorso di fuoriuscita dalla violenza di cui le operatrici si fanno guida, attraverso i colloqui e le attività con le donne, è teso ad accogliere la donna nella sua interezza, rendendola consapevole delle proprie debolezze, dei punti di forza e di criticità, delle ansie personali e delle proprie motivazioni e attitudini. Gli anni di maltrattamenti perpetrati da parte del partner minano profondamente l'autostima della donna, che arriva a credere di essere la responsabile della situazione in cui si trova, di non essere una brava madre, una brava moglie, di essere brutta e stupida, di essere un'incapace. *Non sono capace a fare niente, da sola non ce la farò mai, era meglio se morivo*, queste sono le parole che spesso ascoltano le operatrici durante i colloqui.

La formazione di genere e l'esperienza permettono alle operatrici di ascoltare, ricordare, guidare e valorizzare, non consentendo a intrusioni esterne, rappresentate da pregiudizi e stereotipi, di inficiare i momenti di condivisione. I colloqui non hanno il solo scopo di accogliere il dolore, ma di ricostruire l'autostima della donna, attraverso la lettura della sua storia in *un'ottica di genere*, che colloca cioè la violenza in una dimensione culturale e come tale ne riconosce il fenomeno. La donna ripercorre a ritroso la sua vita, fino a prima dell'incontro con l'uomo violento; si riscopre, si riconosce, ritrova la sua forza, che la violenza ha l'obiettivo di annullare e sottomettere. Si tratta di riprendere in mano le redini della propria vita, uscire dallo stato di vittima e ricominciare a *decidere per sé*, senza paura.

Riconoscere la propria storia come simile a quella delle altre donne vittime di violenza di genere è un momento fondamentale per la presa di consapevolezza della sua origine culturale: la donna si spoglia del senso di colpa e di inadeguatezza personale e si identifica come *parte di genere*.

L'intero cammino è segnato dalla scelta costante di *riconoscere* la donna come una *sopravvissuta alla violenza*, una forza viva a cui si deve dare la possibilità di essere sostenuta affinché possa liberarsi dal senso di colpa e ritrovare un *senso di sé*. Aiutare le donne a ritrovare il senso di sé e far rinascere in loro il desiderio di progettualità è il risultato finale a cui tende il lavoro dei centri antiviolenza. Un simile obiettivo non può che avere come strumento privilegiato quello della *comunicazione profonda ed empatica* generata dalla pratica della relazione femminista. Perché solo in questo modo possono essere scorti i bisogni e le risorse reali di ogni donna, *in quanto donna*. Taluni sono turbati nell'immaginare quest'attività come *dolorosa*. È invece una straordinaria avventura collettiva di donne che si incontrano su un desiderio comune: conquistare per sé e per le altre una liberazione mai raggiunta, ma tenacemente perseguita. Per mezzo di una solidarietà profonda, i centri trovano nella *politica delle donne* le fondamenta del fare e dell'elaborare.

Attraverso *la pratica della relazione* con le operatrici specializzate, basata sull'*affidamento* e la *disparità*, gli strumenti principe esercitati dal femminismo della differenza attraverso l'autocoscienza, la dignità della donna, ascoltata, creduta e accolta, lentamente riemerge, permettendole nuovamente di ritrovare il piacere delle cose della vita.

La spirale della violenza

Il vissuto personale di ciascuna donna vittima di maltrattamento in famiglia viene ripercorso nei centri attraverso i passaggi descritti dalla *spirale della violenza*. Da quanto emerge da numerose indagini[2], la violenza domestica presenta delle peculiarità comuni, caratterizzate da alcuni meccanismi che si susseguono e si ripetono ciclicamente in maniera sempre più

grave, fino ad intrappolare la vittima in una spirale, "immobilizzata come in una tela di ragno, tenuta a disposizione, psicologicamente incatenata, anestetizzata"[3]. L'uomo che perpetra tali maltrattamenti annienta *gradualmente* la sua *preda* fino a renderla incapace di reagire, senza mai ammettere siano modalità di potere e di controllo, giustificandone anzi le condotte come manifestazioni di eccessiva gelosia e affetto esasperato. La matrice culturale del fenomeno della violenza impedisce a sua volta alla donna di riconoscerli come tali, poiché i messaggi introiettati fanno rientrare nella *normalità culturale* certi comportamenti maschili.

Durante il percorso di fuoriuscita dalla violenza, la donna viene sottoposta al modello della *spirale*, ripreso dal modello Duluth, Minnesota, della *Power and Control Wheel* (*La ruota del potere e del controllo*, 1993); il vantaggio è *la portata globale* di questo modello poiché, fermo restando le differenze culturali esistenti in ogni paese e quelle che possono essere le caratteristiche particolari di una realtà rispetto a un'altra, la modalità con cui viene agita la violenza all'interno di una coppia segue una strategia, un *modello* appunto, riscontrabile nella maggioranza dei casi.[4]

In genere non ha inizio con maltrattamenti di tipo fisico, bensì di tipo emotivo psicologico, attraverso azioni subdole e meno evidenti. La prima tappa della "spirale" consiste nelle *intimidazioni* che avvengono attraverso la coercizione, minacce atte a spingere la donna a comportarsi come l'uomo vuole (*se esci vuol dire che non ti manco, che non mi vuoi bene... se fai* questo *mi arrabbio...*). Intimidazioni e minacce indeboliscono la donna e creano insicurezza nelle sue capacità decisionali autonome.

Parallelamente viene attuato un progressivo *isolamento* della donna dal suo contesto familiare, lavorativo, sociale. L'uomo tenta di limitare i contatti della donna con i suoi amici, la possibilità di coltivare interessi, di lavorare (*tua madre si mette sempre in mezzo... la tua amica è poco seria...*). L'isolamento può arrivare a forme di segregazione, quali chiudere a chiave la donna in casa, portar via il telefono di lei o controllare le chiamate al rientro in casa.

Una fase ulteriore è quella della *svalorizzazione*. Ogni attività della donna viene sminuita, ogni sua capacità e risorsa viene irrisa; l'obiettivo è la totale privazione dell'autostima della donna, al fine di privarla di qualunque possibilità di libera scelta e autodeterminazione. La svalorizzazione avviene anche attraverso la distruzione di oggetti e beni della vittima, la quale introietta in questa fase la sensazione di totale annullamento di se stessa (*senza di me non sai fare niente... non sei capace a far nulla... non capisci niente... ma chi ti credi di essere... ma ti sei vista?*)

L'aggressione fisica, preceduta dalle tappe di violenza psicologica, arriva nel momento in cui una donna comincia a ribellarsi o cerca di uscire dalla violenza. Sono violenze fisiche e sessuali, in cui l'uomo usa la forza per obbligare la donna a essere toccata nella parti intime, ad avere rapporti sessuali (*fai il tuo dovere coniugale...*), o per picchiarla, incuterle terrore e impedirle così di ribellarsi o andarsene, ripristinando lo status quo di potere e manipolazione.

Questi meccanismi della violenza sono alternati a momenti determinanti per il mantenimento della spirale e la crescita della tela di ragno: *le false riappacificazioni*. L'uomo violento alterna gesti e periodi di falso pentimento e di apparente normalità ad altri di improvvise, inaspettate fasi di aggressività e violenza, prostrando la vittima in un perenne stato di ansia, in cui non si conoscono mai né il tempo né la ragione dell'aggressione. Questa *non continuità* della violenza è una delle cause più rilevanti ad indurre una donna a *restare*, a non uscire dalla sua condizione. Questa sorta di fase da *luna di*



miele induce la donna a credere che la situazione sia *tornata come prima*, che il suo compagno sia cambiato *per amore* (*se la violenza fosse stata continua me ne sarei subito andata... c'erano sempre periodi di speranza e la cosa strana è che durante i periodi buoni, in cui faceva regali, mi aiutava in casa, andavamo fuori, io a malapena mi ricordavo dei brutti tempi…*).

Un'ulteriore fase che caratterizza la spirale della violenza è il *ricatto sui figli*. Per sostenere questa affermazione e utilizzarla realmente come minaccia, l'uomo si affida all'isolamento e alla paura in cui ha segregato la donna e al fatto, consequenziale, che le informazioni di cui ella necessita per confutare tale timore le siano inaccessibili. Maggiore è il tempo in cui la vittima permane in questo abuso psicologico, maggiore è quello in cui a tale abuso sono esposti i figli. È proprio questo il momento in cui la vittima si rivolge generalmente al centro: per salvaguardare l'integrità psichica dei figli. L'esperienza nei centri antiviolenza e numerose ricerche scientifiche dimostrano infatti che dalla spirale della violenza non si riesce a uscire *da sole*. Sono necessari percorsi di consapevolezza, scelte coraggiose e impegnative, figure di supporto competenti.

Diamo i numeri?

"Dire che c'è crisi economica, e quindi le donne possono continuare ad essere maltrattate e uccise, sinceramente non lo accetto. Perché è vero, siamo in un momento molto difficile, ma quello che manca in questo paese è l'assunzione di responsabilità da parte delle istituzioni". A parlare è l'avvocato Titti Carrano, presidente dell'Associazione Nazionale DiRe, *Donne in rete contro la violenza*, che rappresenta sessanta tra centri antiviolenza e case delle donne in tutta Italia, quasi il 50 per cento dell'offerta nazionale, dal momento che in Italia si contano 150 associazioni di questo tipo.[5]

L'associazione DiRe è attiva sul territorio nazionale con due strumenti: i *centri antiviolenza* e le *case delle donne*. In questi luoghi le donne in difficoltà possono trovare un aiuto concreto, ospitalità in caso di pericolo, un luogo accogliente e sicuro per sé e per i propri figli.

Le operatrici delle associazioni sono donne competenti e specializzate, che hanno frequentato formazioni *ad hoc* e hanno praticato tirocini sul campo, affiancate da operatrici esperte, in un passaggio e una condivisione di competenze professionali e risorse umane che le donne sono capaci di sviluppare e restituirsi in ogni ambito, in nome di quella solidarietà femminile che le ha unite nelle lunghe lotte per la libertà e l'autodeterminazione.

Nel 2011 si sono rivolte ai centri di DiRe 13.137 donne, di cui 70 per cento per la prima volta, il 70 per cento italiane. Questo dato, da solo, è sufficiente a riflettere sull'urgenza di sportelli, centri, posti letto. Dei sessanta centri dell'associazione, invece, neanche la metà ha la possibilità di ospitare donne in difficoltà: in Sicilia c'è un solo centro con qualche posto letto, a Palermo, per 2 milioni e 600mila donne siciliane. Uno solo. In caso di emergenza, di una donna in pericolo di vita, si attiva la rete, ma si isola la donna. In Calabria, un solo centro, a Cosenza, ma non ha fondi, ed è senza posti letto. In Puglia due centri, a Barletta e a Polignano, in gravissime difficoltà economiche, entrambi senza posti letto. In Basilicata e in Molise non esistono centri, ne case rifugio. In Campania ci sono per fortuna tre case rifugio, aperte di recente in luoghi confiscati alla camorra. A Napoli invece il centro ha dovuto sospendere le attività perché dal 2009 non percepisce i fondi che il Comune gli deve. Le regioni italiane che contano il maggior numero di case sono la Lombardia, l'Emilia Romagna, la Toscana e il Lazio: laddove i centri ci sono, le donne arrivano a decine di migliaia. Il *Centro Maree* è uno dei tre centri finanziati dalla Provincia di Roma, Istituzione Solidea, con un milione di euro all'anno. È considerata una priorità della giunta della Provincia, ch'è riuscita a non tagliare i fondi a lei dedicati. Nel 2011 sono passate per questi centri più di 5.000 donne, solo per un colloquio, mentre moltissime altre negli anni vi hanno trovato un rifugio in cui essere protette, uscire dalla violenza, ricostruirsi una vita per sé e per i propri figli.

Statistiche comparate ed elaborate dall'associazione *Women Against Violence Europe* dicono che la forbice tra le *Women Shelters* (linguaggio militare che sottolinea l'urgenza di protezione, a dispetto del più morbido *case delle donne*) e quelle degli altri paesi europei, si allarga inesorabilmente nella conta dei posti letto: la Germania ha 7.000 posti disponibili all'anno, corredati da assistenza sanitaria, psicologica, sociale e legale; la Spagna, grazie al governo Zapatero, ha 4.500 posti letto, l'Inghilterra 3.890.

I dati che impressionano sono quelli che ci vedono indietreggiare di fronte a paesi quali la Turchia, con un numero tre volte superiore rispetto al nostro e, se si prende come riferimento lo standard europeo di un posto letto per 10.000 abitanti, è impressionante leggere che la nostra percentuale è relativa allo 0,09 per cento. Il Consiglio d'Europa, nelle raccomandazioni che basterebbe seguire, ci dice che l'Italia dovrebbe avere 1 posto d'emergenza per le donne ogni 10.000 abitanti, per un totale di 5.700 posti letto: attualmente, ne abbiamo 500. Undici volte in meno: 1 posto letto ogni 110.000 abitanti.

Hanno fatto meglio di noi la Grecia, l'Albania, l'Armenia, la Bosnia-Erzegovina, la Croazia, Cipro, la Georgia, l'Islanda, l'Irlanda, la Macedonia. Abbiamo battuto, sul filo dei decimi, l'Azeirbaigian, la Bulgaria, l'Estonia.[6]

Il Consiglio d'Europa, nelle raccomandazioni che basterebbe seguire, ci dice che l'Italia dovrebbe avere 1 posto d'emergenza per le donne ogni 10.000 abitanti, per un totale di 5.700 posti letto: attualmente, ne abbiamo 500. Undici volte in meno: un posto letto ogni 110.000 abitanti.

Costi sociali e tagli ai bilanci

Se una donna prigioniera già da molto tempo delle percosse e della paura non ha vicino a sé un posto a cui rivolgersi, a cui chiedere aiuto, o se quel luogo è stato aperto per qualche anno o per molti, accumulando esperienza, capacità, contatti, capitale umano, risorse, ricchezza, e poi chiude e disperde tutto a cau-

sa dei fondi a singhiozzo e di scelte politiche diverse, quanto costa all'intero paese questa assenza gravissima, in termini di salute, di welfare, di mancata crescita, di partecipazione sociale, lavorativa, professionale, umana? Nei casi in cui queste risorse mancano, o sono distribuite in modo disomogeneo sul territorio nazionale, creando territori di serie A e di serie Z, a farne le spese sono sempre le donne che poi vengono uccise anche perché non hanno potuto fare affidamento su una rete funzionale di servizi che le proteggesse.

In termini di costi, sociali oltre che umani, alcuni studi del 2003 di Dugan, Nagin, Rosenfeld[7] dimostrano che i tagli che i governi operano a sfavore dei servizi di tutela per la vittima per prevenire la reiterazione della violenza, fanno lievitare i costi che ne derivano (spese sanitarie, legali, forze dell'ordine, della giustizia, perdita di produttività, costi legati all'infanzia privata della madre, che deve sopravvivere al doppio trauma della violenza assistita e della perdita dei genitori). Allo stato in fin dei conti costerebbe molto meno spendere per la prevenzione e affidarsi alle competenze preziose maturate negli anni dalle donne che sostengono altre donne, salvando loro la vita.

In Italia la variabile della continuità a quanto pare però, non è prevista: nel 2012 sono stati lanciati dei bandi ministeriali, 20 milioni di euro in più, con lo scopo di coprire i territori regionali scoperti e aprire 12 nuove case delle donne. Il problema è che il piano viene finanziato per pochi anni, e già con il dubbio che nell'anno in corso non si trovino i fondi per rinnovare il finanziamento. I progetti vengono infatti coperti per 24 mesi, dopodiché il rischio è aver aperto strutture che gli enti locali non riescono a sostenere o che non percepiscono come priorità nella loro agenda politica, e che quindi dovranno chiudere.

Tutto chiede che sulla violenza non si tagli, ogni nome, ogni dato dice che sulla violenza non si può tagliare, perché se si taglia sulla violenza avremo per sempre donne vittime e bambini che pagheranno le conseguenze di quanto vissuto. Tutto dice che le donne che escono dalla violenza tornano attive nella vita sociale, culturale, tornano a lavorare, tornano ad essere una risorsa per tutti. Le operatrici delle case delle donne insegnano: prima si esce dalla violenza, meno tempo serve per ricostruirsi una vita.

Solo i paesi che combattono la violenza e ogni forma di oppressione contro le donne figurano di diritto tra le società più avanzate.

---

1 differenzadonna.org/attivita/centri-antiviolenze/index.html

2 M. A. Gainotti e S. Pallini (a cura di), *Uscire dalla violenza. Risonanze emotive e affettive nelle relazioni coniugali violente*. Edizioni Unicopli, Milano 2006, pag. 32

3 A. C. Baldry, *Dai maltrattameti all'omicidio. la valutazione del rischio di recidiva e dell'uxoricidio.* FrancoAngeli, Milano 2008, pag. 39

4 *Ibidem*, pag. 39

5 R. Icona, *Se questi sono gli uomini*, Chiarelettere, Milano 2012, pag. 114

6 *Ibidem*, pagg. 119 – 120.

7 A. C. Baldry, *Op. Cit.* pag. 59

Come operano i centri antiviolenza

Assistenza legale, gruppi di auto mutuo aiuto, gruppi di conoscenza e di cura di sé, gruppi di sostegno alla genitorialità, incontri protetti, codice rosa, servizi anti-stalking. Viaggio tra i mille modi per affrontare un fenomeno molto più diffuso di quanto si creda.

a) Assistenza legale

L'assistenza legale dei centri è specializzata in materia di violenza di genere e nella difesa dei diritti delle donne e dei loro figli minorenni. Si compone di avvocate specializzate afferenti a tre settori: diritto civile, diritto penale e tribunale per i minorenni. Le donne che lo richiedono sono poi seguite lungo tutto l'eventuale percorso legale fino alla sentenza definitiva.

Il valore più alto del supporto legale dei centri antiviolenza sta nel suggerire un cambiamento nello sguardo colpevolizzante e discriminatorio che spesso le leggi gettano sulle donne che hanno subìto violenza e coloro che le rappresentano, quando chiedono che ciò sia riconosciuto, chiedendo giustizia per questo.

Gli obiettivi più specifici dell'ufficio legale sono:

- innovare la cultura giudiziaria attraverso lo studio delle fonti dell'Ue e delle organizzazioni internazionali in materia di violenza di genere;

- elaborare strategie difensive e le prassi giudiziarie a vantaggio delle donne e dei figli minorenni che hanno subito violenza;

- ricercare la giurisprudenza penale, civile e internazionale più innovativa.

Questo tipo di assistenza mira a realizzare un intervento interdisciplinare e interistituzionale operando in stretta sinergia con le psicologhe, le operatrici e tutte le altre figure professionali presenti nelle associazioni di genere per assicurare a ciascuna donna un intervento mirato e specifico. I servizi prevedono la formazione e la stretta collaborazione tra i centri, le forze dell'ordine, i tribunali, e tutti i servizi di giustizia coinvolti.

b) I gruppi di auto mutuo aiuto

Sono rivolti essenzialmente alle operatrici dei centri ma in alcune associazione si formano anche gruppi per le vittime di violenza domestica. I gruppi di "auto mutuo aiuto" si basano su una cultura solidaristica e si pongono come nuovi modi per far fronte a situazioni di disagio personale.

Attraverso questi gruppi si rende possibile una ricca e diversificata circolazione di esperienze, modi di pensare che si traducono nella opportunità di ampliare i confini della propria esperienza e delle proprie prospettive. I *feedback* diventano informazioni condivise significative riguardanti il modo di essere e di comportarsi di ognuna, contestualizzando così la propria esperienza personale nel più ampio spettro della violenza di genere quale fenomeno culturale. Attraverso le esperienze delle altre vengono compresi *in modo differente* i vissuti di ciascuna donna, e quindi le modalità per affrontare e superare le diverse problematiche che l'impegno nei centri richiede. Anche se questi gruppi vivono essenzialmente del valore del confronto fra le partecipanti, si rivela preziosa la presenza di una operatrice competente ed esperta che coordini gli incontri.

c) I gruppi sulla conoscenza e cura di sé

Sono rivolti alle ospiti dei centri. Sono incontri sull'igiene della persona e sull'igiene alimentare. Sono condotti da specialiste di informazione medica e da dietologhe, in aiuto alla scoperta delle motivazioni che impediscono alle donne di aver cura di sé e al confronto sui percorsi idonei per il raggiungimento del proprio benessere. Tali interventi si rendono necessari poiché molto spesso le donne che vengono ospitate, sopraffatte dalle difficoltà vissute, dimenticano la propria persona in un crescendo di *trascuratezze personali*. Si ritiene un prodromo di cambiamento positivo, quando una donna ospite migliora visibilmente il suo aspetto e la cura che dedica agli eventuali figli.

Le operatrici ormai sanno che il primo momento di un progetto di successo è sempre la scoperta della *cura di sé*.

d) I gruppi di sostegno alla genitorialità

Per le donne accompagnate da figli minori è previsto un percorso di rafforzamento della relazione affettiva e del rapporto tra madre e figlio attraverso il sostegno alla genitorialità.

I centri propongono alle donne la possibilità di condividere con le altre le proprie scelte e le proprie difficoltà, per riconoscere la comune appartenenza ad un contesto sociale in cambiamento, promuovendo gruppi che rappresentino delle reti sociali che consentano alle mamme di riappropriarsi e di rivitalizzare le proprie reti sociali naturali. Un gruppo di sostegno può accompagnare le mamme a sviluppare ciò che è già presente in loro internamente, senza sostituirsi al loro ruolo, aiutandole però ad esprimerlo e ad approfondirlo.

e) Gli incontri protetti

A volte il tribunale dispone che il genitore non affidatario possa incontrare il figlio solo in condizioni protette. Le ragioni possono essere molteplici. Può accadere semplicemente perché il genitore è stato per lungo tempo lontano dal piccolo e deve quindi lentamente ristabilire con lui una relazione. Spesso però le ragioni sono più gravi: il bambino può aver assistito alla violenza esercitata sulla madre, e dunque teme che il genitore sia una minaccia anche per lui, o può essere stato maltrattato, o rischia di essere portato oltre il confine nazionale nel caso in cui il genitore è cittadino di un altro paese. In questi casi particolarmente problematici il tribunale tutela il minore disponendo per lui questo sistema di protezione, evitando così di interrompere definitivamente il rapporto fra il genitore e il figlio.

Spesso il tribunale o i servizi sociali incaricano i centri antiviolenza di svolgere gli incontri protetti all'interno dei propri centri. In ognuno dei centri antiviolenza vi è un locale accogliente e fornito di giocattoli destinato a questi incontri.

Inizialmente il genitore viene convocato dalla struttura ospitante e messo al corrente delle modalità in cui si svolgono questi incontri, che potranno iniziare solo dopo che il genitore abbia accettato e firmato il regolamento che li norma.

Un'operatrice specializzata dell'associazione accompagna il bambino e resta come testimone attenta durante le ore di incontro (due ore circa).

L'operatrice scrive poi una breve relazione sui comportamenti del genitore, sui miglioramenti nella relazione fra padre e bambino o sulle difficoltà a volte insormontabili che questi incontri denunciano. Semestralmente il tribunale riceve una relazione complessiva dove si può dedurre se gli incontri hanno dato buoni risultati o se invece i rischi iniziali si sono attenuati o accentuati. Le operatrici dei centri svolgono quindi non solo una funzione di tutela del bambino, ma anche di garanti dei provvedimenti del tribunale lavorando in stretto contatto con i servizi territoriali e con le istituzioni.

f) I servizi antistalking

Ancor prima che venisse promulgata la legge antistalking 38/2009 l'associazione Differenza Donna di Roma, riconoscendo la gravità del fenomeno, si è dotata in ogni suo centro di sportelli antistalking che offrono: counselling psicologico; consulenza e assistenza legale per le vittime di stalking; sostegno psicologico, indispensabile in particolar modo durante quella delicata fase dove alla vittima si richiede collaborazione nel processo di raccolta delle prove; valutazione del rischio di recidiva e di *escalation*, utilizzando per i casi di stalking tra ex partner il metodo *Thais* (*Threat Assessment of Intimate stalking*) e il *Sara* (*Spousal Assault Risk Assessment*); monitoraggio dei casi attraverso studi di *follow-up* per la verifica dell'efficacia dei vari percorsi giudiziari ed extragiudiziari intrapresi; contatto diretto con lo stalker, qualora non ci sia un procedimento in corso, per informarlo dei rischi legati alla sua condotta e delle possibili conseguenze, e per proporgli un percorso di sostegno e di elaborazione delle sue problematiche; promozione di percorsi di formazione e aggiornamento rivolti ad altre associazioni di genere, psicologhe, educatrici, operatori dei servizi sociali, forze dell'ordine e della giustizia, operatori sanitari, scuole, professionisti, università, istituzioni nazionali e internazionali.

g) La salute delle donne: il Codice Rosa.

La violenza denunciata spontaneamente dalle donne è solo una parte del reale numero delle vittime di violenza.

Così come le forze dell'ordine a cui esse si rivolgono hanno il dovere di informarle sui propri diritti, piuttosto che consigliar loro di *non rovinare una famiglia*, tanto il medico o l'infermiere che incontra una donna con lesioni dirette o indirette, presumibilmente dovute ad uno o più episodi di maltrattamento, ha il dovere di renderla consapevole della correlazione tra lo stato di salute in cui versa e le conseguenze traumatiche del suo vissuto.

Le vittime di violenza utilizzano frequentemente i servizi legati alla salute: medico di famiglia, pronto soccorso, consultori per Ivg o visite ginecologiche, centri specialistici per cefalee o altri disturbi cronici. Eppure, anche in questo caso, gli operatori addetti tendono a *non vedere*, a *non riconoscere*, e ad attuare quindi gli schemi stereotipanti di cui abbiamo già parlato, correlati cioè all'*esonero del violento* e ad atteggiamenti di *biasimo/ colpevolizzazione della vittima* fino a ritenere, nei casi dei peggiori pregiudizi, la possibilità che le vittime siano *masochiste*, o *complici* della violenza. L'*emergenza codice rosa* nasce per individuare i fattori predittivi di una situazione presumibilmente correlata alla violenza di genere, a partire dalla constatazione di uno stato di malattia, con l'obiettivo di individuare ed attivare gli interventi più adeguati allo specifico caso.

L'associazione Differenza Donna, attuatrice della sperimentazione del *codice rosa* presso alcune strutture mediche della capitale, tra cui il policlinico Umberto I, ha attivato negli ultimi anni un servizio *in loco* grazie al quale ha affiancato gli operatori sanitari, per individuare con loro gli indicatori di violenza atti a redigere *l'anamnesi del malessere e della violenza* da accludere all'anamnesi clinica della donna o del minore, realizzando le *buone pratiche dell'accoglienza* in sinergia con gli operatori sanitari.

Il codice rosa, attualmente attivo, garantisce:

- un attento ascolto del contesto sanitario, in cui è possibile individuare situazioni di violenza; la possibilità di attivare le risposte necessarie attraverso il coinvolgimento immediato di altre figure (forze dell'ordine, magistrato competente);
- il confronto tra l'operatrice specializzata in violenza di genere e gli operatori sanitari, per il riconoscimento dei singoli casi come parte di un fenomeno sociale più ampio;
- la possibilità di documentare le attività svolte per produrre dati utili a ricerche epidemiologiche e qualitative, e dunque per monitorare e convalidare le prassi adottate;
- la sperimentazione di un approccio prognostico per individuare i fattori predittivi di un probabile rischio di recidiva, utile a realizzare un piano efficace di gestione e contrasto della stessa. *La rete* messa in atto dal codice rosa prevede l'intervento della magistratura penale e civile dei tribunali ordinari e dei tribunali dei minorenni, le forze dell'ordine, le aziende ospedaliere, le aziende sanitarie locali, i servizi socio-assistenziali e socio-sanitari, le scuole e, ovviamente, i centri antiviolenza.

Specializzare, sensibilizzare, informare, comunicare

a) Formazione

Una delle attività fondamentali dei centri antiviolenza è la formazione, intesa come crogiuolo di azioni volte a *sensibilizzare*, *informare*, *specializzare*, raggiungendo in tal modo il maggior numero di persone e attori. Dal 1993 l'associazione Differenza Donna nello specifico offre gratuitamente ogni anno a circa 45 donne un corso teorico pratico di nove mesi per future operatrici, e una formazione permanente alle operatrici già attive nei suoi centri antiviolenza.

Ogni associazione di genere e centro antiviolenza promuove, all'interno di progetti finanziati da enti locali, dipartimento pari opportunità della presidenza del consiglio, ministero della salute, ministero del lavoro, ministero degli affari sociali, provveditorati agli studi, regione di competenza, corsi di formazione specializzata per operatori del settore, magistrati, forze dell'ordine, polizia municipale, psicologi, operatori sanitari, assistenti sociali, associazioni di donne, nonché corsi di sensibilizzazione per studenti e docenti delle scuole pubbliche primarie e secondarie e corsi specialistici o laboratori promossi da alcune università.

b) Prevenzione

Contrastare la violenza di genere significa lavorare non solo sulle conseguenze e i traumi che questa comporta per le donne e i loro figli, ma anche e soprattutto nel contribuire a prevenirla. Ogni attività di formazione promossa dai centri antiviolenza è intesa come occasione di prevenzione.

Le associazioni di genere scelgono spesso di lavorare con le adolescenti e gli adolescenti con l'obiettivo di favorirne la crescita, portando *l'ottica di genere* quale apprendimento necessario per la costruzione dell'identità di sé e il riconoscimento di quella degli altri e delle altre *attorno a sé*.

Dall'esperienza delle metodologie proprie del lavoro politico *tra* e *per* le donne vittime di violenza fatta nei centri antiviolenza, le socie hanno messo a punto, grazie a professionalità diverse, percorsi didattici di prevenzione rivolti ai ragazzi e alle ragazze delle scuole pubbliche primarie e secondarie con i principali *focus* sull'alfabetizzazione emotiva, la de-strutturazione degli stereotipi di genere e l'attivazione di letture critiche del fenomeno della violenza, attuati con metodologie relazionali innovative e secondo un'ottica di genere. Nascono così progetti di prevenzione primaria che di volta in volta trovano la collaborazione delle istituzioni nazionali e locali, delle associazioni professionali, della scuola, del mondo della ricerca.

I percorsi didattici di prevenzione alla violenza sulle donne permettono di entrare in contatto con i bambini e gli adolescenti attraverso uno scambio intergenerazionale non-giudicante sui temi di genere, di costruire con loro una presa di coscienza critica della propria identità

di genere, di ri-leggere le loro relazioni *tra pari* in un'ottica di rispetto e apprezzamento delle differenze.

c) L'Osservatorio che comunica la violenza di genere

Solidea, l'Istituzione di Genere femminile e Solidarietà della provincia di Roma, attiva nel 2005 un osservatorio sulle donne vittime di violenza e i loro bambini.

Questo spazio provvede da allora alla costruzione di strumenti di diffusione e di divulgazione delle informazioni diretti sia ai cittadini che agli operatori del settore, al fine di supportarne la difficile gestione delle quotidiane criticità.

A partire dalla raccolta sistematica dei dati, l'organizzazione e lo studio di alcuni aspetti del fenomeno, l'esperienza maturata a livello locale è divenuta un esempio di buona pratica nel campo della diffusione e della disseminazione delle informazioni, tanto da allargarsi alla provincia di Vibo Valentia in Calabria e in Toscana, attraverso la formazione delle operatrici dell'associazione Frida di Ponte a Egola (Pi).

L'Osservatorio copre diverse aree di studio e di ricerca:

- l'area giuridico-normativa (leggi promulgate sul tema, livelli di attuazione delle norme, aree tematiche e territorio);
- l'area statistica (sistema di indicatori di genere, contesti, approfondimenti tematici, soggetti specifici);
- la mappatura dei servizi presenti sui territori;
- la diffusione delle pubblicazioni dell'osservatorio e dei link utili.

L'osservatorio ospita inoltre un'area riservata (*intranet*) nella quale è in fase di sperimentazione l'attivazione di un flusso informativo basato sulla rilevazione di una serie di dati socio-demografici e dei bisogni specifici relativi alle donne che si rivolgono ai centri, che alimentano una base di micro-dati.

Attraverso un sistema di *warehousing*, la raccolta e l'incrocio dei dati garantisce la produzione di mini-report aggiornati con le informazioni statistiche aggregate per vari livelli. L'area riservata alle operatrici dei centri per l'inserimento dati è ovviamente governata in base alle norme sulla tutela della privacy (*d.lg. 196/2003*).

L'analisi della totalità dei dati inseriti permette un approfondimento sulle condizioni della donna nelle aree che fanno parte dall'osservatorio, sulle forme di espressione della violenza di genere, sulle azioni più efficaci attuate per accrescere la consapevolezza della gravità della situazione nelle vittime, sui percorsi virtuosi intrapresi per affiancarle nel momento di fuoriuscita dalla violenza.

La *homepage* dell'osservatorio è nel sito: solideadonne.org.

Una porta che apre ad un mondo che non è fatto solo di donne, ma di donne e di uomini.

Perché la violenza dell'uomo sulla donna impone una riflessione che li comprenda entrambi: affinché il cambiamento culturale si traduca in comune consapevolezza del valore reciproco e paritario della dignità umana e della ricchezza delle sue differenze.

La più felice espressione di tale consapevolezza si realizza, infatti, nella relazione.

Francesca Cuccarese e *Milena Scioscia*



La città informale

di **Laura Antonella Carli**

**Dharavi (Mumbai, India) è il regno dell'economia sommersa.
Kibera (Nairobi, Kenya) è un piccolo, efficiente angolo di libero mercato.
Gli slum come eterotopie, tra economia informale,
spazi di resistenza e tentativi di assorbimento.**

Il giardino persiano anticamente era un rettangolo diviso in quattro parti – le quattro parti del mondo, i quattro elementi – con al centro una fontana o un tempio, e intorno esemplari della vegetazione di tutto il mondo: tutto il mondo conosciuto in un unico, perfetto rettangolo di terra.

Per Foucault è proprio il giardino persiano, riprodotto sui tappeti orientali, veri e propri "giardini d'inverno", a essere l'archetipo dell'eterotopia, assieme a una varietà di altri spazi che fanno del concetto un'espressione più evocativa che definitoria – dai cimiteri agli ospizi, dagli *hammam* ai teatri. Perfino il viaggio di nozze delle fanciulle e, in genere, i luoghi di transizione.

Per il pensatore, ogni civiltà crea al suo interno degli "spazi assolutamente altri", luoghi che si oppongono a tutti gli altri, la cui funzione è "cancellare, compensare, neutralizzare o purificare" i luoghi in cui si inseriscono, e giustapporre in un luogo *reale* – in questo l'eterotopia si distingue dall'utopia – più spazi che normalmente sarebbero incompatibili. Si tratta sostanzialmente di contro-spazi, un concetto che, secondo Foucault, i bambini conoscono molto bene: sono i nascondigli, le soffitte, il bosco, la notte; persino il grande letto dei genitori. Luoghi in cui è possibile rintanarsi, isolarsi, pensare all'*altrimenti*.

Anche la società adulta crea i suoi contro-spazi, le sue *utopie situate*. Luoghi di evasione – il cinema, il teatro, il villaggio-vacanze –, luoghi in cui racchiudere il tempo – la biblioteca, il museo –, luoghi di segregazione – il manicomio, la casa di riposo, il carcere.

Ogni società crea, distrugge, modifica le proprie eterotopie. Ma cosa succede se dei luoghi altri sorgono spontaneamente? È possibile per la società riassorbirli all'interno delle sue dinamiche o deve necessariamente distruggerli? Ed è davvero possibile che un'eterotopia sorga indipendentemente dalla società entro cui nasce?

La città-alveare

Mumbai è la città più ricca ed elegante dell'India. In seguito al boom edilizio degli anni settanta è diventata la prima città al mondo per densità di abitazione. A partire dalle liberalizzazioni del 1991 è diventata anche la capitale economica del paese, il cuore pulsante della nuova potenza indiana, culla di Bollywood e della nuova borghesia cosmopolita che parla inglese e studia all'estero. Accanto a questa economia trionfale però esiste un'economia parallela: un brulicare di piccoli negozianti, sarti, tassisti, venditori ambulanti: è "l'economia informale" di Dharavi, lo slum più grande d'Asia.

L'India non ha seguito il modello di sviluppo dell'Asia orientale: non possiede giganteschi distretti industriali, nonostante il governo abbia cercato per anni di attirare le grandi imprese creando zone economiche speciali. "Dharavi è una zona economica speciale per poveri che *si è creata da sola*" scrive Jim Yardley sul New York Times "che incarna il fallimento della politica e la sua incapacità di dare un alloggio decente ai milioni di immigrati che arrivano dalle campagne".

A Dharavi infatti vivono circa un milione di persone, distribuite in 60mila abitazioni, soprattutto baracche. I vicoli sono così stretti che in alcuni non filtra la luce del sole, i gabinetti sono in comune e le acque di scolo scorrono attraverso canali scoperti.

Nel bel mezzo della città-simbolo del miracolo economico indiano, Dharavi è l'incarnazione della disuguaglianza: una ferita nella metropoli. Ma allo stesso tempo è parte attiva di questa economia galoppante: una città-alveare estremamente laboriosa, che frutta una produzione annuale che va dai 600 milioni a più di un miliardo di dollari.

Regno dell'economia sommersa, Dharavi offre un'opportunità anche a chi non avrebbe mai potuto

ottenere un finanziamento o uno spazio per iniziare la propria attività: per questo lo slum attira sempre nuovi abitanti, ed è talmente dedito al business che alcuni studenti che ci abitano hanno deciso di sfruttare la sua "alterità" organizzando tour guidati per i turisti, per un prezzo che si aggira intorno alle 400 rupie a testa (circa 6 euro). Non stupisce che questo triangolo di terra cosparso di baracche di lamiera sia diventato col tempo oggetto di piani di investimento e riqualificazione da parte di politici e imprenditori. Un grande progetto approvato nel 2006, attualmente ancora fermo per questioni burocratiche, prevede la costruzione di spazi abitativi e commerciali gratuiti per gli abitanti, ma anche la possibilità di intervento per investitori privati e costruttori.

È l'economia ufficiale che irrompe tra le maglie dell'economia informale per *assorbire* l'eterotopia.

Luoghi "fuori luogo"

Il caso di Dharavi non è isolato: più di un miliardo di persone nel mondo vive nei sobborghi delle metropoli, in quartieri costruiti spontaneamente e illegalmente da chi li abita.

Gli slum possono essere molto diversi tra loro. Si va dal *crawl* di Dharavi – un monolocale di 15 metri quadrati, abitato in media da sei persone, che evoca molto bene la struttura dell'alveare – alle note *favelas* brasiliane. In Perù, e in particolare a Lima, le baraccopoli sono chiamate "*pueblos jóvenes*", ovvero "città giovani" e le abitazioni più diffuse solo le *collejones*, case con intelaiatura di legno e copertura di paglia e fango, edificate per lo più su aree di proprietà del maggior immobiliarista della capitale peruviana: la chiesa cattolica.

Molti slum, come quello di Algeri, sono semplicemente il prodotto della degradazione di vecchi quartieri residenziali; altri hanno richiesto un'inventiva maggiore, come al Cairo, dove circa un milione di persone ha convertito in abitazioni le tombe di un vecchio cimitero di mamelucchi.

La parola turca *gecekondu* significa letteralmente "costruita durante la notte", e si riferisce alla sola abitazione, ma per estensione indica i quartieri totalmente abusivi. Qui in Turchia, fino agli anni ottanta, alcuni di questi sobborghi nati abusivamente sono stati regolarizzati con atti di proprietà e quindi riassorbiti. Recentemente, alcuni di essi sono stati addirittura riadattati e trasformati in abitazioni per la classe medio-bassa.

Il giornalista Robert Neuwirth, nel suo libro *Città ombra* (Fusi Orari, 2007), invita a non liquidare sbrigativamente gli slum come luoghi di pigrizia e povertà, ricordando tra l'altro come anche l'Upper east side di New York fosse un tempo una baraccopoli. Secondo lui "gli slum non sono luoghi disperati", non possono essere definiti come "luoghi dove finiscono i perdenti, ma incubatrici dei vincenti di domani".

"Vero e proprio spot per l'ambizione umana" è infatti definita dall'Economist Kibera, la più grande baraccopoli africana, a pochi chilometri dal centro di Nairobi. Come per Dharavi, si tratta di una città nella città, un microcosmo vivo e variegato, in cui nessun gruppo etnico predomina sull'altro. Se di notte può risultare pericolosa (per essere sicuri di transitare indenni è possibile "affittare" delle guardie del corpo



foto AFA - Archivi Fotografici Autogestiti

Kibera, Nairobi (Kenya), gennaio 2008. Un falegname lavora alla costruzione di un mobile nel suo studio: una capanna di lamiera ondulata.

masai), di giorno è quasi totalmente dedita al lavoro. L'economia informale di Kibera ha sviluppato proprie regole e proprie usanze. Ad esempio il sistema delle lattine da mezzo litro, che nei bar di Kibera sostituiscono i bicchieri: quando il prezzo del mais aumenta, il proprietario del bar taglia una striscia a ogni lattina; i clienti preferiscono questo metodo all'aumento del prezzo, e non riducono il consumo.

Dello stesso avviso di Neuwirth è Mike Davis, autore de *Il pianeta degli slum*, il quale, parlando del lavoro di Neuwirth, commenta: "Gli uomini e le donne che emergono da questo spaccato di vita sono i veri costruttori del nostro futuro urbano globale".

Tralasciando il tono da film yuppie americano dei due scrittori (il quartiere degradato che conquista la sua fetta di felicità attraverso la produzione e il consumo) il dato è interessante: sobborghi come Dharavi e Kibera "fanno muovere l'economia" attraverso un sistema informale che prende a modello l'economia ufficiale, con la quale, a tratti, si interseca. Le due economie, formale e sommersa, sono in antitesi e allo stesso tempo dipendenti l'una dall'altra, fino a forme estreme di ingerenza da parte dell'economia ufficiale. Come sostiene Davis, in virtù del loro stesso proliferare gli slum attraggono sempre di più la speculazione, che vede nelle abitazioni di fortuna potenziali ottimi affari in termini di affitto o riqualificazione. In Egitto infatti l'acquisto di suoli edificabili "è diventato il terzo maggior investimento non petrolifero dopo l'industria manifatturiera e il turismo", e lo stesso accade a Lagos, in Nigeria; a Karachi, in Pakistan, o nei sobborghi di San Paolo, in Brasile.

Abitare altrimenti

Se le eterotopie sono, come sostiene Foucault, "la contestazione di tutti gli altri spazi", e se questa contestazione si può esercitare in due modi: "o creando l'illusione che denuncia tutto il resto della realtà come un'illusione" (come nel caso delle case di prostituzione) oppure "creando realmente un altro spazio reale tanto perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato, mal organizzato e caotico" (come nel caso delle colonie o di alcune comuni) – gli slum di Mumbai e Nairobi soddisfano entrambe queste condizioni contemporaneamente.

Come le case di prostituzione, questi microcosmi denunciano l'ipocrisia della società in cui sorgono, ponendosi come sfacciato e inequivocabile emblema della disuguaglianza sociale: l'altra faccia del progresso, la baracca che sorge ai piedi del grattacielo. D'altra parte, come le meticolose colonie gesuite citate da Foucault, la loro economia minuziosa e organizzata ci mette di fronte a un'efficienza sorprendente, ottenuta mettendo in campo meno forze, meno regole, meno capitale rispetto all'economia ufficiale. Kibera, con la sua economia priva di pedaggi, in cui non esiste il pizzo, è un piccolo, perfetto esempio di libero mercato.

E tuttavia, come abbiamo visto, le eterotopie non sono esenti dal rischio di sparizione: la scomparsa (relativa) delle case di prostituzione è per Foucault l'esempio perfetto di come ogni società sia in grado di riassorbire un'eterotopia. Il cimitero, invece, *luogo altro* nella sua accezione più drastica, ci mostra come un contro-spazio possa cambiare ruolo e caratteristiche a seconda dei mutamenti sociali. Se fino al XVII secolo infatti si trovava nel centro della città, accanto alla chiesa, pur senza essere investito di particolare solennità, proprio nel momento in cui la civiltà ha iniziato a secolarizzarsi e a diventare più laica – alla fine del settecento – si è cominciato a "individualizzare gli scheletri", a costruire per ciascuno la propria lapide e la propria "scatoletta", nel contempo relegando questi luoghi ai margini della città, come "luoghi di infezione".

Qualcosa di analogo è accaduto per un particolare tipo di eterotopia, molto discussa nell'attuale società europea: il campo nomadi. Con il progressivo imporsi della stanzialità sul nomadismo, con la crescita – a dir la verità ancora molto lacunosa – delle nostre conoscenze della comunità rom e sinta, e quindi con il riconoscimento e l'individualizzazione di questi popoli da parte della società, si è diffusa anche la pratica della segregazione in riserve, il più possibile lontane dal centro, il più possibile lontane dagli occhi.

Pur inserendosi perfettamente nel campo delle "eterotopie di deviazione", ovvero spazi – come i manicomi, le carceri o gli ospizi – destinati a individui il cui comportamento è considerato deviante rispetto alla norma, i campi nomadi sembrano sfuggire in qualche modo al controllo della società che li ha prodotti, incarnando un *altrimenti* troppo radicale.

A differenza degli slum di cui abbiamo parlato, in qualche modo funzionali o comunque riassorbili nonostante la loro alterità; a differenza anche delle periferie europee e statunitensi (i sobborghi londinesi, le *banlieues* parigine) consapevoli dello propria marginalità e in conflitto più o meno latente con il resto della società, e pertanto in dialogo con essa, i campi nomadi si limitano a *essere altrimenti*. La loro economia interna non ricalca quella ufficiale, se non nelle aspirazioni al possesso di alcuni beni della società dei consumi. Tolta la produttività e i possibili interessi economici resta dunque solo l'imbarazzo di dover gestire un *viver altro* che nessuno capisce completamente. Al di là di quale soluzione abitativa sia più auspicabile per i diretti interessati – la questione non è francamente così semplice – resta il fatto che in questi insediamenti si realizza alla perfezione quella che Antonella Moscati, curatrice di *Utopie Eterotopie* (Cronopio 2006), definisce la "funzione fondamentalmente anarchica delle eterotopie": spazi altri come luoghi di resistenza, non tanto per coloro che vi stanno dentro ma, forse, per alcuni di coloro che ne stanno fuori. Si tratta di luoghi che, per la loro stessa esistenza, contestano tutti gli altri spazi, incarnando una differenza *assoluta*. Sono luoghi di resistenza anche quando diventano spazi di reclusione. Perché insinuano un dubbio nei confronti del nostro "incosciente e autarchico benessere".

Laura Antonella Carli



foto Roberto Gimmi

Educare alla libertà

relazioni di **Liana Borghi**, **Pierpaolo Casarin** e **Silvia Bevilacqua**

Con questo titolo si è tenuta lo scorso maggio alla Spezia un incontro pubblico. Sottotitolo: Dopo l'educazione di stato, ci sarà un'educazione pubblica? Pubbichiamo tre delle sei relazioni/comunicazioni presentate.

Prospettive libertarie e strategie queer in una scuola estiva

di **Liana Borghi**

Parlerò di una scuola estiva dove si pratica l'"intercultura di genere"[1], ma poiché ho uno spazio di parola limitato darò per scontato che tutte le persone presenti – femmine, maschi, o altro che si definiscano – sappiano cos'è il genere, e che in genere per intercultura si intende l'incrocio tra forme culturali diverse. Cosa poi si intende per intercultura di genere diventerà chiaro, spero, durante il mio intervento dove userò il passato per evidenziare lo scarto tra le prime edizioni della nostra scuola estiva e quelle più recenti. Raccontare i cambiamenti avvenuti negli anni occuperebbe troppo tempo; spesso però userò anche il presente per rendervi partecipi della continuità riscontrabile nelle varie edizioni della scuola.

Dall'inizio del 2000 e prima ancora, ho organizzato uno spazio sperimentale dove praticare intercultura di genere insieme a un gruppo di studiose di letteratura. Il progetto è nato dalla frustrazione di non poter insegnare ufficialmente i *women's studies*/gli studi delle donne che per altro, e non sono certo la sola, ho comunque sempre inserito trasversalmente nei miei corsi di anglo-americanista, incrociando studi di genere, studi culturali, studi queer, studi sul post-coloniale e la subalternità, e quant'altro mi sembrasse e ci sembrasse utile per trasmettere e condividere quella che abbiamo chiamato, appunto, intercultura di genere.

A dire proprio la verità, il mio primo progetto della scuola era stato una proposta di studi queer, presentata e fatta circolare al World Gay Pride di Roma nel 2000, ma senza successo. La proposta di una settimana estiva dedicata alla letteratura di genere piacque invece a Clotilde Barbarulli dell'Associazione Il Giardino dei Ciliegi di Firenze. Fu quindi accettata dalla Società Italiana delle Letterate della quale ambedue eravamo e siamo socie, e nacque così nel 2001 il Laboratorio Raccontar/si, che si rivolgeva a donne native e migranti insieme. Come tutte le nostre iniziative congiunte, il Laboratorio portava l'impronta del femminismo storico di Clotilde e del mio altrettanto storico attivismo lesbo-femminista, ormai più interessato agli studi queer. Aggiungo che già a quel tempo ero la referente dell'università di Firenze per la rete tematica europea di studi di genere, Athena, all'interno della quale ho continuato a studiare, insegnare e pubblicare insieme a un piccolo gruppo internazionale – e ne trovate tracce in internet.

Stare, pensare fare in relazione

Questo aggancio nazionale e internazionale non deve farvi supporre che il progetto avesse o abbia un finanziamento adeguato. La scuola è autofinanziata grazie alla generosità di tutte le persone che hanno partecipato a spese proprie, ai piccoli doni ricevuti per le borse di studio, a qualche minuscola sovvenzione, e all'amministrazione economa di Clotilde e mia, abituate alla scarsità del femminismo diffuso. Chiedere un contributo per la partecipazione era cruciale all'inizio, quando cercavamo di far partecipare molte immigrate che andavano assolutamente sovvenzionate, e purtroppo lo è altrettanto ora, in tempi di precariato selvaggio. Inoltre, il laboratorio e poi la scuola hanno sempre cercato di avere un ampio numero di docenti – anche se ciascuna di loro rimane pochi giorni – circa 30 docenti su 40 iscritte, perché l'impianto si basa sullo scambio: insegnare imparando, imparare insegnando: dalla teoria alla pratica e viceversa, condividendo affetto e saperi. Quindi è di un impegno *collettivo* che vi parlo, e non soltanto per gli anni del Laboratorio e per i convegni e seminari, ma fino alle edizioni di Duino nel 2011 e 2012, e ora il mese prossimo a Livorno.

Raccontar/si era intesa come una comunità di pratica dell'intercultura di cui ci facevamo portatrici; un luogo dove incrociare discipline con testimonianze e letture, prestando attenzione al modo in cui lo *stare, pensare, fare in relazione*, ci cambiava, perché questo succedeva. All'inizio dei laboratori era previsto uno spazio di orientamento per chiarire quanto fosse necessario collaborare a creare insieme una condizione di benessere e di apertura. Per questo ci sembrava importante rispettare e apprezzare le differenze, riconoscere e accogliere le somiglianze, dare valore, dare spazio anche nel parlarsi, fare autocritica, osservare le dinamiche interpersonali, domandarsi, "da dove parlo, con chi e perché, chi parla per me e attraverso di me, dove mi colloco" (ecco un prodotto degli studi subalterni). Senza dirlo esplicitamente, stavamo chiedendo ogni volta di contribuire a realizzare una piccola utopia effimera, contingente – costruita nell'immediato praticando una socialità amorevole, costruttiva, trasformativa, creando "legami fatti di interrelazione, di reciprocità, di partecipazione… e vicinanza". E davvero la scuola finiva per diventare un soggetto collettivo, una rete per esprimere desideri e necessità.

Avevamo cominciato con la premessa femminista di essere situate in corpi di "donne" – un termine tra virgolette, perché donne non si nasce, ma si può diventare – però con il passare del tempo il discorso sul genere ha assunto connotati decisamente postgender e queer, specie in relazione all'identità e alla sessualità. A lungo abbiamo usato l'"intersezionalità" come metodo per leggere contesti "material-semiotici", in-

crociando genere, razza, classe, sessualità, abilità, lingue, storie, culture – per poi ridefinire il concetto in termini di "complessità" nell'anno in cui abbiamo lavorato su frattali e soggetti frattalici per discutere meglio di differenze nella somiglianza, di interconnessioni rizomatiche nei processi democratici diffusi (Jamie Heckert).

Dal nostro punto di vista di attiviste e studiose, ci importava molto interrogare l'incrocio di teoria e pratica, ma tenendo ben presente sia la disomogenea situazione socio-culturale delle partecipanti, sia le necessità individuali di parlare di situazioni concrete, di raccontarsi, chiedere ascolto. E doveva esserci spazio di solidarietà per le passioni tristi. Quindi erano e sono previsti incontri e discussioni per piccoli gruppi che poi confluiscono nelle sessioni allargate. Allo stesso tempo era necessario creare l'atmosfera per pensare insieme anche teoricamente e politicamente. Si cercava di farlo contaminando lettura e letteratura, storia, tecnoscienza, geografia, arte – prestando bene attenzione ai processi di trasmissione e apprendimento – un presupposto derivato non tanto dalla pedagogia critica, quanto dai decenni di buone pratiche femministe.

E si prometteva di dare importanza al corpo, chiedendo a tutte di esserne coscienti nel comunicare. Il laboratorio ne avrebbe evidenziato la costruzione normativa e storica, perché – nelle nostre esercitazioni su trasversalità, glocalizzazione, globalizzazione, immigrazione, muri, guerre e non-violenza, oppressione ed emarginazione, il lavoro frantumato e la precarietà, l'assistenza sanitaria che scompare, la scienza che avanza, i beni comuni e il debito pubblico – le biopolitiche dei corpi ci sono sempre, ma è poi compito individuale riflettere sui processi di identificazione, la creazione delle identità, i percorsi di autodeterminazione, autonomia e libertà.

Ogni laboratorio, ogni nostro incontro e ogni edizione della scuola era/è ovviamente impostato su un tema specifico: individualità, agentività ed empowerment, complessità, diversità, figur/azioni, il post-coloniale, teorie dell'affetto, archivi dei sentimenti, studi sulle cose e gli oggetti, e finalmente quest'anno, l'utopia della politica e la politica dell'utopia.

Dissenso e resistenza

Prevedibilmente abbiamo sempre lavorato sull'analisi e decostruzione di dicotomie – specie con Donna Haraway e la sua definizione di natur-cultura, il suo manifesto cyborg, gli umani e non umani delle sue specie-compagne – e con Teresa De Lauretis e Judith Butler per la ricerca dell'altro che è in noi. Ma a ripensarci, mi sembra ci sia stato un mutamento di paradigma quando abbiamo cominciato a occuparci delle teorie dell'*affetto*, avevamo incontrato nella pedagogia queer di Eve Sedgwick, in particolare nel suo libro sul toccare e sentire. In seguito abbiamo lavorato sull'affetto come impulso vitale, come processo produttivo dei corpi; come sentimento, affettività, passione; come attrattore; come effetto che si/ci crea, che investe e condiziona; che rende desiderabili oggetti e merci; che produce soggetti e relazioni, investimento nelle forme di potere, movimenti positivi o negativi verso l'altro/a: allineamenti, identificazioni, appropriazioni.

Abbiamo quindi continuato a lavorare, seguendo Ann Cvetkovich, sull'archiviazione dei sentimenti nelle culture pubbliche, cercando tracce di alternative nelle storie di solitudine e abbandono; cercando archivi di risposte culturali e politiche di dissenso e resistenza, come per esempio le scritture sul trauma causato da discriminazioni e violenze omofobiche, xenofobe, razziste; nelle narrazioni di migranti, e nei documenti delle diaspore dei neri o degli ebrei.

Questo tema confinava con le nostre proiezioni affettive sugli oggetti e su come gli oggetti costruiscono i soggetti, e poco per volta ci ha condotto prima verso le teorie della non-rappresentazione di Nigel Thrift, poi attraverso Bruno Latour – e tramite Sara Ahmed, Elizabeth Grosz, Karen Barad, Rosi Braidotti e altre – ci sta riportando sul sentiero del postumano e del "più che umano", verso le agentività aggrovigliate di umano e materia degli studi neo-materialisti; verso un esame degli elementi della temporalità nel cambiamento; verso la queerness del quanto che ci mostra la dis/continuità e il dis/farsi dell'identità nella sua im/possibile trans/formazione; verso il rifiuto dell'antropocentrismo e il riconoscimento di quella che Grosz ha definito "l'interdipendenza reciproca di forze materiali, bioculturali e simboliche nel produrre pratiche socio-politiche" (Grosz).

La nostra scuola estiva si occupa di cultura delle donne ma non è mai stata riservata solo alla donne. Qualche giovane uomo ha partecipato, e molti di più hanno partecipato agli eventi collaterali etichettati come studi queer. Tra questi, Samuele Grassi ha in stampa un saggio sull'anarchismo queer, e seguendo il suo lavoro mi sono resa conto di quanto il nostro Laboratorio dovesse al pensiero libertario di cui anch'io mi ero occupata, senza però aver valutato quanto gli studi lesbofemministi e queer ne fossero partecipi.

In una intervista in rete, la filosofa americana Judith Butler, intervistata dallo studioso post-anarchico Jamie Heckert, dice che l'anarchismo non è una identità, ma un posizionamento, e un movimento discontinuo: una dichiarazione del tutto consona con i principi del queer di cui Butler stessa è stata una maggiore teorica. Mi conforta questo suggerimento di latenza, mi aiuta a pensare ai nostri incontri dove si fa contro-in-formazione, dove anche il corpo diventa strumento di resistenza, e dove si parla di quello che c'è, e di quello che non c'è.

La critica queer alle istituzioni

In questa ultima sezione voglio mostrarvi brevemente dove il nostro queer incontri il pensiero libertario, in particolare il post-anarchismo, ma lo faccio parlando del queer e lasciando a voi possibili connessioni.

Queer, che come sapete in inglese vuol dire strano, fuori luogo, perturbante, è un aggettivo che ne-

gli anni '80 è diventato il termine per designare una corrente dissenziente rispetto al movimento gay e lesbico – e questo prima in ambito anglofono e poi dappertutto. Nelle versioni correnti della sua affermazione negli Stati Uniti, viene di solito cancellato un particolare fondamentale, e cioè che sono state donne chicane e afroamericane ad articolare per prime con questo termine il dissenso rispetto a un movimento "bianco" che le ignorava e discriminava.

Nonostante il movimento queer (nella veste allora dell'associazione internazionale Act Up), abbia lottato duramente contro la discriminante e criminale incuria statale durante l'epidemia di Aids, e nonostante abbia impegnato ogni risorsa disponibile per dare assistenza ai malati, gli studi queer sono stati ripetutamente accusati di fare teoria senza curarsi delle possibili applicazioni politiche, mentre il movimento glt (gay, lesbico, trans), fortemente identitario, combatte invece forme di esclusione omofobiche, e chiede riconoscimento socio-culturale e diritti politici, matrimonio incluso.

Ma sta proprio in questo una fondamentale differenza del queer che è un movimento di opinione rivolto anche a chi si definisce eterosessuale: un movimento impegnato a riorganizzare le soggettività contro e fuori dal processo storico della costruzione delle identità eteronormative che ci governa, riducendo desideri e rapporti complessi all'appartenenza a solo due generi, a categorie identitarie che controllano, limitano e costringono la vita; e dissente quindi da forme di garantismo statale. L'eteronormatività di stato è un dispositivo corredato di apparato ideologico; assegna e impone parametri di genere e sessualità che coprono rapporti sessuali, coabitazione, procreazione, matrimonio, monogamia, distribuzione dei beni e una quantità di altre cose correlate, tra cui l'assegnazione del genere alla nascita e il controllo dell'educazione pubblica e privata.

Dunque la critica queer alle istituzioni e alla rappresentanza politica è estesa e pervasiva, e include azioni anti-identitarie poiché ha lo scopo di cambiare la visione che abbiamo del mondo e di portare a ripensare creativamente la vita – cominciando da noi stessi – senza ricadere in un progressivismo positivo. Un secolo fa Emma Goldman diceva che la vera emancipazione inizia nell'animo. Judith Butler mi sembra dica che possiamo cominciare assumendo una posizione libertaria. Il queer è un posizionamento antagonista su molti piani intrecciati di dissenso e resistenza, perché il gesto, l'operazione del queering (che qui è un verbo) è di decostruire i rapporti di dominio ("la servitù volontaria" di Gustav Landauer) in modo che possiamo dis-impararli. Se vedete scritto che un evento è queer, vi consiglio però di indagare, perché nel libero mercato anche questo termine si può comprare.

Da anni il queer di cui ho parlato non è più soltanto un campo di studi, ci sono reti, associazioni, gruppi, collegamenti che praticano autonomia, solidarietà, mutualismo. L'etica è anti-assimilazionista, ma si coltivano affinità e intersezioni con altre realtà ecologiste, anticapitaliste, anticoloniali, libertarie, pacifiste. Nel post-anarchismo queer di Judith Halberstam dedicato alla maschilità femminile, la resistenza al neoliberismo messa in pratica attraverso la discontinuità e il fallimento è diventata un modello generativo e un'arte, mentre la contro-politica anti-capitalista di "oggetti stupidi" come i personaggi anarchici dei cartoni animati, Shreck, Babe, Nemo, ci indirizza verso immagini alternative positive.

Liana Borghi

Una società, uno spazio propriamente umano o piuttosto umanizzato; una creazione che è parte della creazione propriamente umana, che prima ancora che in opere d'arte e di pensiero, consiste in una società dove tali opere possono nascere e vivere. Uno spazio dunque, diremmo, poetico,
Maria Zambrano,
"Per l'amore e per la libertà"
(a proposito dell'aula scolastica)

1 Notizie relative alla scuola in questione si possono trovare sul sito interculturadigenere.eu.

Riflessioni e pratiche di un'infanzia della filosofia

di **Pierpaolo Casarin**

Una filosofia senza fissa dimora, non solo proposta riflessiva da rivolgere ai ragazzi, ai bambini, ma soprattutto una possibilità per inaugurare un nuovo rapporto con il pensare. Alle radici della philosophy for children.

In questo contributo l'intenzione è quella di approfondire alcuni aspetti teorici e pratici legati alle esperienze di filosofia nelle scuole dove, in realtà, la filosofia non viene insegnata come materia. Una filosofia senza fissa dimora, non solo proposta riflessiva da rivolgere ai ragazzi, ai bambini, ma soprattutto una possibilità per inaugurare un nuovo rapporto con il pensare.

Orientare nel senso di fornire alcune indicazioni intorno a progetti e percorsi di formazione che si occupano di sviluppare e promuovere, in modo anche

significativamente diverso, l'incontro fra filosofia e bambini/e. Dis-orientare nel senso di dare forma a un desiderio ovvero muovere nella direzione della disattesa di derive legate alla cristallizzazione di alcuni poteri attorno ad alcuni saperi, o potremmo dire meglio attorno ad alcuni supposti saperi.

La prima riflessione inizia proprio prendendo in considerazione i differenti nomi, ma potremmo dire persino i diversi marchi, impiegati per identificare le differenti esperienze che avvicinano infanzia a filosofia nel territorio italiano. Un gioco dei nomi che, come anticipato sopra, sembra metterci in contatto con un gioco di poteri. Una fioritura di etichette e sigle, davvero sorprendente, a fronte di un'esperienza che ancora non trova del tutto totale legittimazione ufficiale nel panorama istituzionale. Quest'ultima annotazione ovvero la mancanza di legittimazione istituzionale, dal nostro punto di vista, lungi dall'essere un problema, se mai con i tempi che corrono, è qualcosa di promettente. Ciò che interroga e sorprende al tempo stesso rimane l'ampio utilizzo di sigle, di nomi appunto, per raccontare un'esperienza con evidenti tratti comuni.

Qualcuno potrebbe obiettare che esistono molte differenze nella realizzazione di queste pratiche, nelle modalità di sviluppo e che tali differenze debbano trovare, in qualche modo, una traccia, un segno. Può essere, ma non pare una ragione del tutto sufficiente. Se poi indagassimo ancor più a fondo la questione scopriremmo che anche all'interno della stessa sigla o marchio esistono delle differenti modalità di formazione e conseguenti differenti sistemi di riconoscimento e/o titolazione per chi vi partecipa. Paradossale vedere come non sempre le differenti agenzie formative riconoscono sino in fondo la scientificità del lavoro dei colleghi formatori. Uno scenario involontariamente comico, talvolta irritante.

In ogni modo ecco il paesaggio che ci troviamo di fronte ad una prima e semplice ricognizione delle esperienze attive nel territorio italiano: Philosophy for children, Amica Sofia, Bambini in filosofia, Filosofia bambina, Comunità di ricerca al quadrato, Kinderphilosophie (in alcune realtà del Friuli Venezia Giulia). In questo intervento avvicinerò soprattutto la p4c, acronimo che rimanda alla philosophy for children, esperienza che conosco da tempo e che pratico, pur con significativi spostamenti d'accento sul metodo previsto, in diversi contesti scolastici. Una pratica che intendo esplorare criticamente, mettendone in evidenza le tante luci e mostrando anche, se possibile, le affascinanti e stimolanti ombre. Scrivo stimolanti perché sono proprio le ombre, i risvolti critici di alcune esperienze, gli elementi capaci di rimetterci in gioco in modo ancor più radicale e avvincente, i punti di partenza per riformulazioni feconde.

Un continuo interrogare e interrogarsi

La philosophy for children, nasce negli Stati Uniti verso la fine degli anni Sessanta a partire dall'impegno del logico Metthew Lipman, insegnante di logica



La locandina dell'incontro pubblico "Educare alla libertà"

alla Columbia University. Egli si era reso conto delle notevoli difficoltà di apprendimento della sua materia, dovute, a suo avviso, alla scarsa presenza fra i suoi studenti di capacità critiche e argomentative. Per Lipman la causa di questo problema risiedeva alla scarsa sensibilità del sistema scolastico americano che non permetteva un adeguato approfondimento delle abilità logiche. Lipman articolò, al fine di superare questo problema, un progetto in grado di offrire alla scuola primaria e secondaria un curricolo filosofico per insegnare ai giovani a pensare. Progetto affascinante e ambizioso al tempo stesso; così scrive: "Migliorare il pensiero implica che si coltivino le sue dimensioni critica, creativa e caring, come pure il suo aspetto riflessivo … La mia raccomandazione è in primo luogo, quella d'inserire nei curricoli della scuola primaria e secondaria l'insegnamento della filosofia … e chiaramente, quando dico che bisogna introdurre la filosofia nella scuola elementare, non intendo quella filosofia arida e accademica tradizionalmente insegnata nelle università"[1].

Emerge, in questa prospettiva, un'idea di filosofia dinamica, un continuo interrogare e interrogarsi finalizzato al riconoscimento di valori etici del vissuto individuale e collettivo, una via per realizzare al meglio la convivenza democratica. Auspicio di Lipman è quello di operare alcune trasformazioni: la classe in comunità di ricerca, l'insegnante in facilitatore. Al cuore del processo il dialogo, capace di promuovere nelle bambine e nei bambini le capacità logico-argomentative del pensiero, in grado di favorire quei processi d'individuazione dei problemi e dei significati

dei concetti. In questa dimensione la complessità e la perplessità diviene risorsa, non si cerca una definizione a tutti i costi, ma piuttosto si favorisce la capacità di sostare nel dubbio senza disagio.

L'intenzione è quella di operare una de-banalizzazione degli abituali processi riflessivi, puntando sulla presa di distanza dall'adesione acritica a tutto ciò che solitamente viene ritenuto scontato. Poiché il pensare è da svolgersi in prima persona, Lipman non indica ai bambini un percorso di storia della filosofia già definito, ma invita ad un apprendimento basato sull'esperienza. Un filosofia da vivere insieme, un tempo di condivisione, come direbbe Giulio Cuccolini[2], gioioso e formativo. La p4c articola la sua modalità di lavoro a partire da alcuni testi, scritti da Lipman, ma non solo. Si tratta di dialoghi molto semplici pensati per le differenti fasce di età, accompagnati da corposi manuali in grado di accompagnare il compito dei facilitatori e delle facilitatrici. Proprio intorno all'uso di questi testi divampano alcune polemiche. Per i "sostenitori" della philosophy for children si tratta di un materiale insostituibile, per i "detrattori" un materiale talvolta rigido e comunque affiancabile anche ad altri testi stimolo.

Lipman nel 1974 fondò l'*Iapc* (Institute for the Advancement of Philosophy for Children) e si trasferì alla Montclair State University nel New Jersey. Successivamente la p4c riscosse sempre maggiore interesse anche al di fuori degli Stati Uniti. Nel 1985 venne istituito l'*Icpic* (International Council for Philosophy Inquiry with Children) con la finalità di promuovere il progetto della p4c a livello planetario. In Europa la phiosophy for children ha trovato diffusione fina dalla fine degli anni Settanta, in particolare in Spagna. Esiste una federazione europea dei centri di p4c che prende il nome di *Sophia*. L'approdo della proposta di Lipman in Italia avvenne nei primi anni Novanta grazie al lavoro di ricerca del *Crif* (Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica) fondato da Antonio Cosentino e del Cirep (Centro Interdisciplinare di Ricerca Educativa sul Pensiero) inaugurato da Marina Santi. La formazione dei facilitatori in p4c viene ancora oggi promossa da queste due realtà, ma anche da tre atenei (Firenze, Padova e Napoli) che organizzano corsi di perfezionamento nei dipartimenti di Scienze dell'Educazione e della Formazione. È il caso di segnalare come all'interno di queste offerte formative prevalga un'interpretazione "ortodossa" della proposta Lipman; al tempo stesso va ricordato come alcune esperienze realizzate nei diversi contesti del territorio italiano prevedano opportunità significative di cambiamento e rivisitazione della proposta originaria.

Permettere il disorientamento

Quello che ci sembra importante esplorare, come già accennato in precedenza, è quanto questa idea possa offrire un punto di partenza fertile per poter inaugurare nuovi sguardi sul rapporto fra filosofia e infanzia. Per certi versi la philosophy for children può rappresentare un'attività preparatoria, una modalità per allenarci ad avere un nuovo rapporto con il testo filosofico. Auspichiamo non solo una filosofia per l'infanzia, una philosophy for, ma anche e soprattutto una nostra messa in gioco radicale nella questione, un nuovo rapporto con la filosofia, un'infanzia della filosofia. Un'esperienza in grado non solo di farci conoscere un metodo, un dispositivo, ma soprattutto di permettere un disorientamento, un piacere della filosofia che trova senso nel suo stesso realizzarsi.

Sembra emergere la possibilità di una filosofia autonoma, nel senso che non rende conto di sé ad alcun predecessore, forse non ne ha nemmeno, né alla comunità scientifica, poiché è ad essa esterna. Le migliori condizioni per dar vita ad un insieme di pratiche filosoficamente autonome. In questa prospettiva ci sembrano particolarmente importanti gli inviti di Giuseppe Ferraro e Walter Kohan. Inviti che mettono fortemente in discussione non solo la tanto sedicente scientificità di alcune procedure, ma anche soprattutto noi stessi. Si tratta di mostrarsi disponibili ad una navigazione libera, ad un viaggio del pensiero senza l'ausilio, ma soprattutto senza l'incubo, del navigatore satellitare o filosofico che dir si voglia.

Giuseppe Ferraro nel suo scritto "Filosofia fuori le mura" distingue fra un fare filosofia capace di creare spaesamenti, generare aperture ponendosi in una posizione controcorrente, e una visione della filosofia protetta, al riparo" in un luogo separato dal mondo, ma ben rispondente a logiche ordinarie di potere istituzionale, in uno stato di privilegio formale, che si legittima su se stesso".[3] Ferraro auspica una filosofia capace di essere se stessa sino in fondo ovvero capace di risultare "fuori luogo", in grado di scomporre l'ordine disciplinare di ogni luogo, con l'intento di cogliere ciò che manca in ciò che c'è e che è reso invisibile dalla visibilità imposta. Un invito filosofico davvero prezioso quello indicato da Ferraro che implica non solo la trasformazione dell'esterno, ma persino e soprattutto l'alterazione della stessa filosofia. Non a caso Ferraro fa riferimento alla celebre Undicesima tesi Su Feuerbach di Marx traducendola, però, in un modo diverso.[4] Siamo soliti intenderla così: "I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi, si tratta di trasformarlo". Ebbene, Giuseppe ci propone la seguente traduzione: "I filosofi hanno, fin qui, solo diversamente interpretato il mondo adesso bisogna cambiare la filosofia".

Walter Kohan, pur avendo avvicinato a fondo e apprezzato la philosophy for children, ha preso le distanze dal curricolo Lipman. Il progetto di una filosofia come apprendimento tecnico delle abilità del pensiero avrebbe, ad avviso di Kohan, escluso la ricchezza di un'esperienza libera da rigidità metodologiche. Per Kohan più che sulla dimensione logica, sarebbe importante insistere sulla dimensione politica che può acquisire la filosofia nei differenti contesti dove trova spazi di realizzazione.

Foucault e il potere

La dimensione politica non implica che filosofia e politica procedano unite, né che "pratica filosofica

sia uno strumento di indottrinamento ideologico, significa che la filosofia ha una relazione con la trasformazione sociale, nella misura in cui essa contribuisce a mettere in discussione, chiarire e comprendere le ingiustizie della società neoliberista attuale, così come a pensare le condizioni del suo superamento".[5] In questa prospettiva la concezione di educazione di Lipman non sembra tenere in considerazione la funzione sociale che le scuole ricoprono nelle attuali società liberiste. In questo senso l'invito di Kohan va nella direzione di una maggior contaminazione con altri punti di vista filosofici provenienti da altre tradizioni come il marxismo, il post-strutturalismo e la teoria critica. La filosofia, scrivono Kohan e Vera Waksman, "domanda, la politica istituzionale afferma, le domande della filosofia sono anche un modo di esercitare politicamente una forma di potere incompatibile con l'assunzione del potere politico"[6]. Una filosofia capace di mettere in discussione le forme del potere escludenti, le forme del dominio, una filosofia che tenta di disattendere il potere.

Volendo radicalizzare ancor più la questione si tratterebbe di interrogare sino in fondo il potere, non limitandosi certo a combattere le forme di potere che ci opprimono dall'esterno. Michel Foucault ci insegna che ogni relazione è relazione di potere, si tratta di verificarne la motilità, la reciprocità, la reversibilità. Si tratta soprattutto di voler fare i conti con il nostro di potere, di riconoscerlo, smascherarlo. Il potere del facilitatore e della facilitatrice nelle esperienze di filosofia con le bambine e i bambini, il potere dell'operatore sociale, talvolta il potere del sedicente antagonista che, tristemente e più o meno affannosamente, riposa nella convinzione di essere sempre dalla parte della ragione e mai del torto.

Ebbene, che fare? Qualche strada c'è. Immaginiamo alcuni esercizi di allentamento della nostra pregiudiziale veritativa, qualche movimento di accoglienza delle differenze che la nostra epoca ci permette senza anticiparne la conoscenza con sofisticate operazioni di previsione e pre-interpretazione. Si tratta di seguire l'invito di Alain, il maestro di Simone Weil, che diceva esistere qualcosa di più bello a vedersi di chi non ama obbedire: colui che non ama comandare. Per quel che riguarda le pratiche filosofiche impegnarsi per moltiplicare le esperienze anche in quei luoghi marginali, da molti ritenuti fuori luogo per la filosofia (fra questi non solo carcere, comunità per il reinserimento, strada, ma anche semplicemente scuola), ma noi potremmo aggiungere considerati fuori luogo da una filosofia fuori da se stessa ovvero fuori dal suo essere sempre e comunque fuori luogo. Si tratta di tessere reti, costruire ponti, promuovere il più possibile confluenze di sguardi e pensieri.

Pierpaolo Casarin

1 M. Lipman, *Educare al pensiero*, Vita e pensiero, Milano 2005, p. 37
2 Interessante la sezione dedicata a filosofia e bambini promossa dalla rivista Liber. Nel primo fascicolo del 2013 (Gennaio-Marzo) si trovano due importanti approfondimenti di Giulio Cuccolini che illustra in modo preciso ed esaustivo il panorama esistente in Italia.
3 Giseppe Ferraro, *Filosofia fuori le mura*, Filema, Napoli, p. 23
4 Giuseppe Ferraro nel suo intervento al convegno genovese *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento* articola questo concetto e mette in evidenza questa sua possibile traduzione dell'Undicesima tesi su Feuerbach. L'intervento di Ferraro prende il titolo di *Ai confini della città* e si trova nel volume curato da Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
5 Vera Waksman, Walter Kohan, *Fare filosofia con i bambini*, Liguori Editore, Napoli 2013, p. 30.
6 *Ibidem*.

Per (con) la scuola, per (con) la libertà

di **Silvia Bevilacqua**

Sguardi di una filosofia a_venire

Un *rischio* non solo linguistico, ma anche filosofico, e forse per questo di pensiero, anteporre alle parole scuola e libertà la preposizione –*per* poiché ci impegna a stabilire una relazione non solo significante ma attiva, agente con la vitalità di quei sostantivi.

Maria Zambrano, in uno dei suoi testi sulla filosofia e l'educazione,[1] indica una strada possibile per avvicinarci allo spazio della scuola non tanto come un luogo di produzione di soggetti o di trasmissione di saperi_verità, ma come spazio poetico ovvero tempo e luogo di vita e nascita. Può essere un modo pericoloso pensare scuola e libertà arrogandosi diritti, competenze e metodi "per far crescere ." Credo che interrogarsi su queste questioni sia una possibilità importante. Farsi dunque meravigliare ancora da queste due parole scuola e libertà, introducendo una variazione necessaria al titolo immaginato che prova per questo ad affiancare a quel per un (con) che potrebbe indicare uno stile che include e non esclude e non è esclusivo. È di recente pubblicazione un testo interessante di M. Foucault dal titolo *Il bel rischio*, una conversazione che Foucault intrattiene con Claude Bonnefoy, datata 1968, un anno simbolo di trasformazioni, in cui Michel si abbandona

ad un esercizio della parola molto diverso dal solito facendone emergere una tensione libera che riflette sul suo scrivere nella vita non solo come "esercizio archeologico".

Foucault, in questa lunga esplorazione, ritorna a evidenziare l'importanza di un legame con il linguaggio, con la parola, che nel suo scriversi, talvolta, fa comprendere "che aveva le sue leggi proprie, che aveva, che aveva corridoi, scorciatoie, linee pendenze, coste, asperità, insomma una fisionomia e formava un paesaggio in cui si poteva passeggiare e scoprire improvvisamente nelle volute delle parole, intorno alle frasi, punti di vista che prima non apparivano".[2]

Il volto della scuola e della libertà

Abbiamo imparato sin dall'infanzia alcune parole e con il loro intreccio vitale di significati abbiamo costruito un loro sapere_verità; ora si tratta di provare a pensarle come mappe che potrebbero "ri-catrografare" il territorio che stiamo esplorando. Ciò che è accaduto dunque, dopo aver diligentemente scritto il titolo di questa riflessione, è stato quello di avvistare un'intersezione di strade possibili e differenti che prima sembravano già dette e sapute, ed è emerso un disagio nel vedere una certa dose di presunzione in ciò che rischiamo sempre di manifestare ogni volta che parliamo di educazione, crescita, e non da meno di libertà. Il rischio è quello di sapere già e di dovere solo trasmettere per *(ad) altri.*

Si è tentato dunque di partire da questo, da un esercizio di pensiero che interroghi quella preposizione_relazione –*per*. Ed è qui importante disporsi ad esplorare con attenzione il volto della scuola e della libertà, disattendendo in questo sguardo la costruzione edificante di teorizzazioni o metodi già visti, pre_visibili, a favore di una soglia. In questo senso anche lo scrivere, come diceva Foucault, non potrà essere una sistemazione di un pensiero verso un sapere, quanto piuttosto un'occasione in cui ancora non si sa chiaramente e luminosamente ciò che si andrà a dire, ma si tenterà di pensare. Libertà e scuola sono fra le parole più dominate. Una dall'abuso, l'altra dall'istituzione; per questo ne va ritrovato un ritmo, una tensione generatrice che, come invita a fare Maria Zambrano, sia generosa e feconda e non dottrinale e che possa, così, avere una relazione con parole mediatrice fra mondi. Intendo dire, d'accordo con Benjamin, che *la riforma della scuola va al di là della tesi degli specialisti.* Essa è un modo di pensare, un modo di posizionarsi a proposito dell'altro che nasce, uno spazio e un tempo in cui contenuti, saperi, nozioni non siano oggetti da sistemare, memorizzare in linea con ciò che l'insegnante ha in mente ma siano i mille piani, i territori che abbiamo la possibilità di cartografare abbandonando, con un piccolo sforzo, una concezione idealistica, utilitarista e comportamentista della scuola.

Un professore, dice Deleuze nell'Abecedario, è quello che ti fa incontrare un testo e prova a fartelo amare. Un pensiero forse semplice ma con il quale potremmo trovare sintonia. Si tratta, forse, di andare a fondo su quanto diceva Simone Weil a proposito dei meccanismi sociali "si tratta in definitiva di conoscere ciò che lega l'oppressione in particolare al regime della produzione; in altre parole di arrivare a cogliere il meccanismo dell'oppressione, a comprendere in virtù di cosa essa sorge, sussiste, si trasforma, in virtù di che cosa potrebbe forse teoricamente sparire."[3] Per questo forse non potremmo dire cosa sia la libertà che, entra spontaneamente in scena. Potremmo disporci a vederla come la parola detonante rispetto a dinamiche di competizione che abbondano di vincitori e vinti, portando attenzione e ascolto; impegnando energia a individuare i meccanismi che in generale opprimono nelle relazioni, cercando di conoscerli riconoscerli e provare così a disattenderli. *Con* la scuola e *con* la libertà, in questo senso, si sta sulla soglia del pensare di una filosofia che a_venire si domanda ancora sulle verità che illumina con luce tremolante.

Lo stesso Foucault poco tempo dopo Simone Weil, dirà qualcosa circa le microfisiche dei poteri che pervadono i rapporti, con particolare attenzione al dispositivo scolastico e ai suoi metodi di produzione di soggetti. Sono pensieri forse scomodi che impegnano, ci convocano, con fatica, ad un esercizio su ciò che siamo, pensiamo, diventiamo e agiamo. Si tratta, forse, di allentare l'istanza didattico-metodologica, iniziando a riflettere su come ci si possa posizionare nella relazione con l'altro, come si giochino le parti nei rapporti, accogliendo quella figura zambraniana che dice di essere "tra il vedere e l'ascoltare". Dovremmo procedere per figure che si combinano con l'attenzione presente, con gli occhi aperti.

Significa che la strada possibile non inciampa nella metodicità, nella sua applicazione. Il metodo, ha un fine, una volontà di risultato che tenta di sottrarre complessità e imprevisto all'evento. Il metodo mira a governare non solo la vita, ma le vite. Certo è ingenuo pensare che non esistano paradigmi, metodi. Non è questa la questione, non si chiede un azzeramento del concetto di paradigma o di metodo quanto piuttosto un cambio di sguardo rispetto a questi, uno sguardo che la filosofia, in alcune sue forme, ha proposto. Lo sguardo che sembra dell'infanzia. Di una nuova relazione con la verità, con le verità, con la vita che ha da nascere.

Nell'Abecedario[4] Gilles Deleuze innanzi al concetto *infanzia* fa un'operazione particolare: ci ricorda, innanzitutto, che la memoria si mostra essere la facoltà che più che trattenere il passato lo respinge. Già questo disorienta. Non si tratta di intrattenere un rapporto biografico con l'infanzia, ma di *divenire bambino* che non ha nulla a che fare con una questione personale, non significa parlare della propria infanzia farne *archivio*, il passato è vuoto, vuoto di verità che invita non a parlare. Si tratta di balbettare. Lo dice a proposito dello scrittore: "la vita che non è una que-

stione privata… forzare il linguaggio al punto in cui si balbetta, spingerlo sino al limite… si ha un divenire bambino ma non è la propria infanzia. Non è più l'infanzia di nessuno. È l'infanzia del mondo, l'infanzia di un mondo". Compito dello scrittore, e forse potremmo dire di chi vive la scuola, è divenire infanzia, rintracciare figure che reinventano come capacità e possibilità di trovare meraviglia dalle forme stereotipate che naturalmente incontriamo..

Lo spazio dei nuovi venuti

E così: Cosa ha visto l'infanzia?

Questa disposizione pensabile ancora impensabile, incidentale e imprevista si avvicina a quell'idea di filosofia a_venire o meglio in quell'idea di a_venire addentro al concetto di nascita, che come ci mostra Rosella Prezzo, ribalta il pensiero per la morte in un pensiero con la nascita. Rosella Prezzo pensa con Maria Zambrano in altra luce, con altro sguardo.[5]

Cosa dice questo *essere con la nascita?*

La scuola è lo spazio dei nuovi venuti. Situarci con essi è ascoltare una voce che chiama. La scuola è forse sempre pensata con il luogo che *forma per la società*, se invertiamo lo sguardo alla nascita è lei stessa che crea la società, quella a_venire mai data, ma ancora pensabile da tutti quelli che potrebbero pensarla.

La filosofia in questo si addentra con una significazione vitale, non con un tempo di studio, ma con un ritmo del cuore di un dare nuovamente forma al di là dello specialismo, della titolazione e dell'applicazione metodologica di un sapere. L'idea di bambino/a che talvolta s'innesta in una visione produttiva dei soggetti potrebbe disattendersi, facendo così spazio a chi abbiamo di fronte, a chi vediamo, a volti che si situano *con*. Concepire che ci sia altro, che si viene, si_rinasce, c'è un a_venire. La maieutica forse così ritorna ad essere nascita. Non si fa nascere, non si è tirati fuori, si nasce, si viene alla luce, ma non da soli.

Sapendo che è nelle fratture che sorge il pensiero.

Qui è la poesia che pensa con la filosofia, non ne assume un linguaggio, ma pensa con lei, pensare con la poesia non è portare alla luce, ma trovarsi lì nell'increspatura dell'acqua, con un inizio, lì si ha parola di un sentire, un sentire del sentire. Ci si libera quando si nasce e così s'inizia a poter amare il mondo. Come dice Benjamin *pensare la scuola*, pensarla come qualcosa che non sia già detto, ma da dire. Se la filosofia s'impegna ad un pensare con la vita, l'inizio non è dato a un metodo, ma si hanno "radici infondate sul chiaro precipizio del nostro cervello",[6] ombre che il chiaro ci mostra, *verso un sapere dell'anima* di uno spazio che sentiamo crearsi, un cammino, un sapere poetico di una ragione che non domina e non colma i vuoti, una filosofia che apre tempi e spazi di nascite.

Silvia Bevilacqua

1 M. Zambrano, Per l'amore e per la libertà, Scritti sulla filosofia e l'educazione, Marietti, 2008, Genova-Milano.
2 M. Foucault, Il bel rischio, Cronopio, Napoli, 2013, p. 17.
3 Simone Weil, Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale, Adelphi, Milano 2003, p. 37.
4 L'Abecedario di Gilles Deleuze è una lunga video-intervista articolata per concetti dalla A alla Z che rappresenta un particolare autoritratto di pensiero e vita. Le citazioni che riporto sono liberamente tratte dal capitolo. "Enfance/Infanzia", dvd 1, dell' Abecedario di Gilles Deleuze, Video-intervista in 3dvd a cura di Claire Parnet, regia di Pierre-Andrè Boutang, ed. Derive Approdi, 2005.
5 Mi riferisco all'interessante saggio di Rosella Prezzo, Pensare in un'altra luce, Raffaello Cortina editore, Milano, 2006.
6 Ricostruzioni nuovi poeti di Berlino, a cura di T. Prammer, ed. libri Scheiwiller, Milano 2011, p. 256,

Una poesia di Peter Handke

Quando il bambino era bambino,
se ne andava a braccia appese.
Voleva che il ruscello fosse un fiume,
il fiume un torrente;
e questa pozza, il mare.

Quando il bambino era bambino,
non sapeva d'essere un bambino.
Per lui tutto aveva un'anima, e tutte le anime erano tutt'uno.

Quando il bambino era bambino,
su niente aveva un'opinione.
Non aveva abitudini.
Sedeva spesso a gambe incrociate,
e di colpo sgusciava via.
Aveva un vortice tra i capelli,
e non faceva facce da fotografo.

Quando il bambino era bambino,
era l'epoca di queste domande.
Perché io sono io, e perché non sei tu?
Perché sono qui, e perché non sono lí?
Quando é cominciato il tempo, e dove finisce lo spazio?
La vita sotto il sole, é forse solo un sogno?
Non é solo l'apparenza di un mondo davanti a un mondo

Peter Handke



Il profondo Sud di Rocco Scotellaro

di **Domenico Sabino**

Poetica e rivolta di un poeta "anomalo" del Sud, morto trentenne nel 1953, il cui segno nella cultura meridionale è rimasto netto.

"Rocco vestito di perla / come il grigiore dei colli vicino al tuo paese / mostrami la via che conduce / non so dove." Così Amelia Rosselli ricorda, dopo la morte prematura, l'amico del cuore Rocco Scotellaro (Tricarico 19 aprile 1923/ Portici 16 dicembre 1953).

A novant'anni dalla nascita e sessanta dalla scomparsa dello scrittore, non viene conferito giusto rilievo alla sua produzione poetico-letteraria (e non solo), indebolita forse dagli ideali politici che gli hanno dato popolarità, al punto di far prevalere l'impegno sociale sull'opera poetica in sé.

Prima la presenza costante accanto alla sua gente e l'elezione in giovane età a sindaco del partito socialista del suo paese materano; poi il carcere, in seguito all'accusa di concussione da parte degli oppositori politici, per poi essere prosciolto con formula piena. A ciò si aggiunga la morte prematura a trent'anni.

Scotellaro è considerato il poeta più rappresentativo del neorealismo, lucido interprete di quelle stesse sollecitazioni che in ambiti come il cinema o la produzione romanzesca hanno dato esiti memorabili. Emblematiche le parole che Carlo Levi gli rivolge dopo aver letto parte del romanzo autobiografico *L'uva puttanella*: "Questo tuo libro supera il mio Cristo".

Lo scrittore lucano spoglia la poesia di retorica e visioni oleografiche; restituisce la parola/suono a chi per secoli l'ha persa o mai posseduta; ridà voce a figure ritenute non meritevoli di poesia e tagliate fuori dalla storia, facendole parlare, ad esempio, nella poesia *È fatto giorno*, scelta da Carlo Levi per intitolare l'antologia uscita postuma nel '54 e illustrata dal critico Franco Fortini come "la celebrazione di alcuni dei momenti più alti della vita collettiva di una classe che prende coscienza di sé e l'angoscia dell'inevitabile perdita dell'idillio".

"È fatto giorno, siamo entrati in giuoco anche noi
con i panni e le scarpe e le facce che avevamo.
Le lepri si sono ritirate e i galli cantano,
ritorna la faccia di mia madre al focolare."

Sono versi che conferiscono diritto all'*esserci* ai

braccianti meridionali, agli esclusi, agli analfabeti. Diritto a essere considerati, concedendo loro la parola. Il *giuoco* di cui parla Scotellaro è quello che i contadini hanno sempre subìto dalla classe dominante. Quel *noi* fatto di esclusi, di contadini incolti e schiavizzati dalla terra che lavorano ma non possiedono, ora decide di entrare nel *giuoco* per modificare le leggi ineguali. I braccianti non sono più oggetti passivi, ma soggetti della storia.

Scotellaro indica un metodo e un indirizzo politico-culturale sconosciuti a gran parte della popolazione meridionale che a metà degli anni cinquanta costituisce il nucleo fondamentale della classe lavoratrice, quei braccianti che Antonio Gramsci guarda come interpreti di un possibile riscatto, rivincita, alleanza con gli operai del Nord.

La letteratura e l'arte diventano non solo mezzo d'indagine della condizione umana, ma soprattutto eco dell'ansia di riscatto morale, civile e sociale del popolo.

Di estrazione contadina

Figlio di un calzolaio e di una sarta, porta a termine gli studi malgrado l'indigenza della famiglia: dopo aver frequentato il liceo classico nel salernitano, prima nel convento dei frati Cappuccini a Sicignano, poi a Cava de' Tirreni, consegue la maturità a Trento. Qui, avvicinatosi agli ideali del socialismo, nel novembre '40 sarà sospeso per aver aderito a una manifestazione antifascista. Nel triennio1940-43 scrive alcune poesie affini a quelle del poeta suo conterraneo Leonardo Sinisgalli, entrando così nel vivo dei dibattiti sul ruolo sociale del letterato e sul rapporto tra cultura e politica. Gli si aprono nuovi orizzonti: marxismo, psicoanalisi, esistenzialismo alla Sartre. Manifesta notevole interesse per la letteratura straniera; predilige gli autori russi ma non disdegna Eliot, Verlaine, Mallarmé, García Lorca, Rilke. Si avvicina alla poesia straniera grazie alle traduzioni pubblicate in Italia su riviste come Mercurio, Il Ponte, Lo Smeraldo. Su Società ha modo di leggere le poesie di Sergej Esenin, che cantano la Russia contadina. Traduce non solo classici greci e latini,


Rocco Scotellaro

ma anche versi di Rimbaud e Stevenson.

Eugenio Montale afferma: "Scotellaro fu come Sergej Esenin o Attila József, due dei più raffinati artisti della moderna poesia europea. Rocco ha potuto lasciarci un centinaio di liriche che rimangono certo tra le più significative del nostro tempo. La voce di Scotellaro è una delle ultime illusioni di poesia funzionale, civile e consolatoria". Il poeta lucano e il poeta russo hanno almeno due punti in comune: sono di estrazione contadina e individuano nella campagna il luogo della palingenesi della liberazione; inoltre conoscono l'esperienza carceraria. Disprezzano il sopruso, gridano giustizia e sognano rivoluzioni: Scotellaro non si rende conto che con l'elezione a sindaco deve occuparsi dei registri di stato civile e allontanarsi dai braccianti; Esenin sperimenta la rivoluzione ma non comprende che tutto si esaurisce nel ricambio della classe dirigente.

Del mondo contadino, lo scrittore tricaricese è sia *protagonista* per ceto, usanze, lingua e solidarietà, che *spettatore* per capacità espressiva. Abbandonata la carica di sindaco, sceglie studio, ricerca e scrittura quali armi per combattere la sua battaglia. Non è una resa ma una scelta consapevole di adoperare strumenti differenti ma non meno efficaci e impegnativi per tutelare i contadini e far comprendere all'opinione pubblica le loro difficoltà.

Convocato da Manlio Rossi Doria all'Osservatorio di economia agraria di Portici, in provincia di Napoli, prende parte alla stesura degli studi preliminari del Piano regionale della Basilicata, commissionato dalla Svimez (Associazione per lo sviluppo dell'industria nel Mezzogiorno) e cura la parte inerente ai problemi igienico-sanitari, all'analfabetismo e alla scuola.

Certo che "la cultura italiana sconosce la storia autonoma dei contadini, il loro più intimo comportamento culturale e religioso, colto nel suo formarsi e modificarsi presso il singolo protagonista", inizia per Vito Laterza la stesura del libro-inchiesta *Contadini del Sud* che sfortunatamente non porta a termine per l'improvvisa morte e che sarà pubblicato postumo e incompleto nel '54. Analizza dal punto di vista sociologico la realtà rurale attraverso storie di vita raccontate dai protagonisti, registrate e trascritte fedelmente, come la storia dell'anarchico Michele Mulieri (13 aprile 1904/11 maggio '90), contadino e artigiano che nel '50 innalzò, al bivio per Grassano (Matera), un tricolore listato a lutto e proclamò la 'Repubblica dei Piani Sottani'.

Il sociologo Gilberto A. Marselli sottolinea in particolar modo la singolarità con cui Scotellaro relaziona la campagna alla città: "Rifiutava l'arroccamento su vecchie posizioni ruralistiche senza per questo idealizzare l'industrializzazione come pacifico superamento di ogni difficoltà e problema".

Come un eroe greco

Secondo Pier Paolo Pasolini "lo stesso Rocco Scotellaro, che rinunciando allo sforzo mimetico – che l'avrebbe automaticamente portato alla paratassi, alla

restituzione immediata del concreto-sensibile –, preferisce o annullarsi del tutto nel documento – il magnetofono su cui incidere nella loro assoluta fisicità le voci dei contadini: in un parlato dunque intero, non scelto nelle sue ‘punte’ espressive, e mimetizzato –, oppure riaffermarsi come osservatore appartenente alla classe alta: e in ciò adotta una prosa già pronta a tal fine, una prosetta leggera, capricciosa e divertita, che, attraverso Levi, recupera addirittura gli stilemi sinisgalliani”.

Carlo Levi proclama Scotellaro poeta-contadino, personaggio paradigmatico con propri simboli, miti, visione antropologica, folklore; fa di Rocco il nuovo messia del Sud e della poesia il quinto vangelo a uso dei contadini. Dispone personalmente il corteo funebre; le donne lucane col loro lamento accompagnano al cimitero il feretro. È come se fosse morto un eroe greco.

Nonostante l’intensa attività portata avanti, nel corso degli anni non mancano al poeta lucano momenti difficili e drammatici da affrontare e superare. Sradicato dalla sua terra, vive una profonda angoscia da emigrato; è smarrito e in perenne conflitto esistenziale per aver lasciato il paese natio; si sente quasi un traditore, tanto che definisce Napoli ‘città d’esilio’. È lo stesso stato d’animo che affiora in alcuni versi della poesia *Il posto*:

“E ora ti sei messo a posto
tieni il posto e mangi pane.
[...]
Ma tu che hai tradito patria e amore
sei punito e non trovi amore,
ma tavola pronta e mangi tonno.
piangi piangi cuore contento
finita è la fame, la sete e il sonno.”

Il malessere lo attanaglia: vive la partenza dal paese e l’abbandono della lotta politica come il peccato della propria vita. Si sente in colpa verso i contadini per aver ottenuto il posto fisso; teme di apparire distaccato e indifferente ai loro occhi.

In Scotellaro emerge anche il dato antropologico quale elemento strutturante della poesia; in essa si concretizza l’incontro/scontro tra i due codici culturali: quello egemone e quello subalterno. Gli esiti sono quelli di una funzione dinamica e propulsiva che fa della sua poetica qualcosa di forte e moderno. Oggi non si presta a Scotellaro l’attenzione che merita, forse perché lo spessore culturale della sua poetica è agli antipodi con la gestione culturale dei partiti politici che sembrano aver perso ogni valore ideologico, progettuale, esercitando solo un forte potere di lottizzazione lontano anni luce dalla concezione politica del poeta-contadino che senza alcun dubbio può definirsi gramsciano.

Domenico Sabino

I Pirati della stella alpina

di **David Bernardini**

La storia quasi sconosciuta degli Edelweisspiraten, un'organizzazione anti-nazista decisamente originale ed efficace.

Sotto il tallone di ferro del regime nazionalsocialista, la Germania trascina l'Europa nella seconda guerra mondiale. A causa del conflitto, il dominio del Terzo Reich sulla società tedesca si fa ancora più asfissiante e capillare. Eppure c'è ancora qualcosa che sfugge al suo controllo.

Nell'ottobre 1941, in una Colonia che ha subito nell'estate dello stesso anno i suoi primi bombardamenti, un gruppo di giovani, composto da una dozzina di ragazzi e qualche ragazza, di età compresa tra i 14 e i 18 anni, si ritrova al piano terra di un edificio distrutto da una bomba, nella periferia della città.

Nonostante la guerra e le privazioni che essa implica, il gruppo chiacchiera allegramente, fino a quando qualcuno non intona una canzone e tutti gli altri lo seguono. Un vecchio operaio, tornando dal lavoro, passa lì vicino e si ritrova ad ascoltare quelle parole. Rabbrividisce. Se un nazista convinto o un cittadino particolarmente zelante nella delazione avesse ascoltato quella canzone, quei ragazzi non sarebbero sfuggiti ai provvedimenti della Gestapo. L'anziano signore si ferma per ascoltare la canzone fino alla fine e, mentre le risate del gruppo di giovani riecheggiano nella zona circostante, sorride e si ricorda dei tempi in cui partecipava alle escursioni con le vecchie organizzazioni della gioventù operaia, tanti anni prima, quando era ancora giovane e il mal di schiena non lo tormentava.

Tornando verso casa, si ritrova a canticchiare tra sé e sé alcuni brani di ciò che ha appena sentito, ma piano, perché nessuno lo deve sentire, non si sa mai. Le parole facevano più o meno così:

"Il potere di Hitler può stenderci a terra
E tenerci in catene,
ma un giorno spezzeremo le catene
e saremo di nuovo liberi.
Abbiamo pugni forti e possiamo lottare
Abbiamo coltelli e li tireremo fuori.
Vogliamo la libertà, vero ragazzi?
Siamo i guerrieri Navajo"

A cantare questa canzone erano i Navajo, i quali si consideravano parte degli *Edelweisspiraten* (Pirati della stella alpina), un'estesa e composita rete di gruppi formata da giovani che si sviluppò verso la fine degli anni trenta e sopravvisse sino alla fine della seconda guerra mondiale, procurando parecchie notti insonni a Himmler e ai dirigenti della Gioventù hitleriana, la Hitlerjugend (Hj).

"La colpa è tutta della Hitlerjugend!"

Sin dall'inizio, il regime nazionalsocialista cerca di conquistare i giovani tedeschi alla propria causa. Il compito di trasformarli in "validi membri" della "comunità nazionale" è affidato alla Hj, la quale inquadra tutti i ragazzi tra i 14 e i 18 anni (il corrispettivo femminile della Hj era la Bund Deutscher Mädel, Bdm-Lega delle giovani tedesche, che include le ragazze tra i 14 e i 21 anni) cercando di impartirgli un'educazione il più possibile omogenea, improntata a un'ideologia razzista, militarista e autoritaria, al centro della quale vengono poste come virtù l'obbedienza ai propri superiori, la disciplina e il culto della competizione.

Inizialmente molti giovani aderiscono spontanea-

mente alla Hj, per diverse ragioni che si collocano al di là dei suoi contenuti ideologici. In primo luogo, la maggior parte delle sue attività si ricollega a quelle promosse dai disciolti movimenti giovanili della repubblica di Weimar, tanto che spesso i capi sono gli stessi. Inoltre, la gioventù hitleriana offre molte opportunità su come impiegare il tempo libero, attraverso la costruzione di campi sportivi e la possibilità di fare escursioni e viaggi anche lontano da casa. Infine, l'adesione alla Hj costituisce, paradossalmente, uno strumento utilizzato dai giovani per sottrarsi alle autorità tradizionali (la famiglia, la chiesa, la scuola), poiché dà la possibilità di invocare i "supremi bisogni" dell'organizzazione, ponendo strumentalmente in conflitto le diverse autorità e scavando per sé nicchie di indipendenza. Ciò è ancor di più valido per la Bdm, in quanto le ragazze sono limitate in misura maggiore dai vincoli familiari rispetto ai loro coetanei maschili.

I pirati dell'Edelweiss si formano spontaneamente grazie all'iniziativa di ragazzi tra i 14 e i 18 anni insofferenti alla crescente pressione subita nella Gioventù hitleriana

Alla fine degli anni trenta le cose però cambiano completamente: la Hj diventa un organismo sempre più burocratico che sottopone i suoi aderenti (che ora devono entrarvi per forza, poiché obbligati dalla legge, la quale prevede delle pene in caso di rifiuto) a un rigido addestramento militare in vista della guerra. Inoltre, dato che si avvicina il conflitto, per una questione anagrafica i vecchi dirigenti (come detto spesso provenienti dalle vecchie leghe giovanili weimariane), per lo più rispettati, sono chiamati al servizio militare. Si afferma così una nuova generazione di capi provenienti per la maggior parte dai ceti medi, che esercitano il loro potere in modo particolarmente fastidioso e pesante sulla massa degli aderenti, di estrazione per lo più proletaria. Questi ultimi hanno lasciato la scuola e hanno iniziato la loro esperienza lavorativa all'età di 14 anni, generalmente come operai (qualificati o meno), e perciò sono ben poco disposti ad accettare gli abusi di potere dei loro coetanei, per lo più di estrazione borghese e ora organizzati in ronde d'ispezione.


Gruppo di Pirati della stella alpina, fine anni trenta.

Questa dinamica si accompagna con la pretesa del Terzo Reich di occupare e controllare tutti i settori della società e della cultura. Ciò provoca da parte di alcune fasce di giovani un mutamento nell'atteggiamento verso il regime, in primis nei confronti della gioventù nazionalsocialista, cioè una delle principali incarnazioni del nazismo nella loro esperienza quotidiana.

Così, da parte di una generazione, per lo più di origine operaia, educata dai nazisti in scuole naziste e che ha passato il tempo libero in organizzazioni naziste ascoltando la propaganda e partecipando alle cerimonie del regime; da questa generazione priva di contatti con vecchi militanti socialisti, anarcosindacalisti e comunisti, scaturiscono numerosi gruppi di giovani che decidono di dichiarare guerra alla Hj e, di conseguenza, al Terzo Reich nel suo complesso.

Tra questi si collocano gli Edelweisspiraten.

I pirati dell'Edelweiss compaiono nell'ultimo scorcio degli anni trenta nelle regioni occidentali della Germania. L'espressione in realtà indica una pluralità di gruppi differenti, i quali si riuniscono sulla base della comune appartenenza territoriale, come i già citati Navajo di Colonia, i Fahrtenstenze (Bellimbusti giramondo) di Essen e i Kittelbachpiraten (dal nome di un piccolo fiume a nord di Düsseldorf) di Oberhausen e Düsseldorf, ma anche quelli di Wuppertal, Bonn, Bochum, Duisburg, Francoforte, Norimberga e altre città minori. Cambiano i nomi dei gruppi, le divise, i distintivi e le attività, ma tutti si sentono Edelweisspiraten.

Questo sentimento comune si concretizza nel corso del tempo durante le escursioni del fine settimana fuori dalle città d'origine, nelle campagne o lungo i fiumi, che danno l'occasione a gruppi di zone diverse di incontrarsi, piantare le tende e discutere. I giovani pirati iniziano ad affrontare fisicamente le ronde d'ispezione del servizio di sorveglianza della Hj che cercano di impedire i loro raduni, dando vita a gigantesche risse nelle quali spesso i primi hanno la meglio. Ben presto anche la Gestapo e i tribunali nazisti iniziano a ritenere espressione di un unico movimento i singoli gruppi dei quali pian piano si vanno riempiendo le città tedesche occidentali.

I pirati dell'Edelweiss si formano spontaneamente grazie all'iniziativa di ragazzi tra i 14 e i 18 anni i quali, insofferenti alla crescente pressione subita nella Hj, iniziano a trovarsi autonomamente le sere

o il fine settimana, con il fine di organizzare liberamente il proprio tempo libero. Così, intorno ai primi nuclei, cominciano a raggrupparsi numerosi giovani quasi tutti provenienti dalla classe operaia e già con le prime esperienze lavorative alle spalle. A questi, si uniscono ben presto ragazzi più anziani riformati al servizio militare, invalidi di guerra e ragazze che disobbediscono alla rigida distinzione maschi/femmine tipiche delle organizzazioni naziste. Ciò costituisce un oggetto di scandalo per le autorità del Terzo Reich e dà l'occasione a numerosi giovani di fare esperienze sessuali in anticipo rispetto alla media del tempo. In questo modo i pirati dell'Edelweiss di entrambi i sessi adottano dei comportamenti più disinibiti, che risultano traumatici per un regime come quello nazista, che reprime in ogni modo la sessualità, se non finalizzata alla riproduzione.

Solitamente un singolo gruppo di pirati dell'Edelweiss si compone di una dozzina di ragazzi e qualche ragazza. I suoi membri si incontrano nei parchi, nelle osterie, agli angoli delle strade, al piano terra degli edifici distrutti dai bombardamenti, lungo i fiumi e in campagna. Le escursioni hanno una particolare importanza nella loro esperienza, poiché permettono di allontanarsi dalle autorità naziste e dalla famiglia, favoriti anche dall'assenza dell'autorità paterna, perché al fronte, perché morti o perché lavorano lontani dal luogo di residenza (fatto comune nel regime nazista). Zaino in spalla, coltello da caccia in tasca e qualche provvista, questi giovani si mettono in viaggio con i loro coetanei, dormono nelle tende che si portano dietro o nei fienili, si sostentano con lavoretti occasionali che trovano lungo il percorso e si uniscono ad altri gruppi in viaggio, mostrando così l'esistenza e la vitalità di strutture informali di comunicazione e d'appoggio al di fuori del controllo nazista.

Sfida al regime

Nonostante la guerra in corso e le conseguenti limitazioni alla libertà di movimento, i pirati raggiungono Berlino, Vienna, Monaco, la Foresta nera e il Tirolo. Attraverso questa dinamica, spontanea e scaturita dalla quotidianità, i singoli gruppi che andranno a comporre gli Edelweisspiraten viaggiano, si incontrano e si rendono conto di essere simili, poiché, al di là dei diversi simboli o dei diversi canti, li accomuna il desiderio di libertà, di avventura e l'antagonismo nei confronti della Hj e del Terzo Reich. Nel corso di queste escursioni, intorno ai bivacchi nascono nuove canzoni, che si basano sui vecchi canti dei movimenti escursionistici, ma con parole del tutto nuove, che diventano un segno di riconoscimento sia per il gruppo stesso, sia per l'esterno. Inoltre, queste canzoni costituiscono il mezzo più immediato per esprimere i loro sogni e aspirazioni, affermando la loro alterità e inneggiando alla libertà, all'avventura e a tutto ciò che le autorità naziste vedono con sospetto, come il piacere, l'amore e il bere smodato fino all'ubriachezza.

Tutte queste tematiche sono per certi versi tipiche dell'universo giovanile, ma nel Terzo Reich acquisi-



Gruppo di Edelweisspiraten a inizio anni quaranta della zona di Colonia. Si intravede la spilla con il simbolo della stella alpina vicino al collo del primo ragazzo a sinistra e dell'ultima ragazza a destra che sta fumando.

scono valenze specificatamente politiche e conflittuali. In altre parole, i pirati dell'Edelweiss strutturano la loro identità su due poli: da un lato l'affermazione del desiderio di libertà, dall'altro l'odio atavico per la Hj e in generale per il regime nazista, tanto che la parola d'ordine del gruppo di Düsseldorf diventa "guerra eterna alla Hj". A tutto ciò si unisce la disaffezione per il lavoro, che nella tradizione operaia socialdemocratica godeva al contrario di incredibile rispetto.

Questi giovani pirati si contraddistinguono dunque per il fatto di non appellarsi a principi astratti, ma di cercare di vivere concretamente le pratiche sulle quali strutturano la loro identità. Il richiamo alla libertà si traduce, nella loro esperienza, nella libertà di movimento e nella difesa dei loro spazi dalla Hj, il desiderio di avventura si manifesta nei lunghi viaggi e nelle escursioni, la solidarietà interna al gruppo si esprime nello stare insieme, al di fuori di qualsiasi meccanismo di controllo da parte del regime. Ma gli Edelweisspiraten sono contraddistinti anche dalla volontà di "fare qualcosa": non soltanto ritagliarsi una propria sfera e sottrarsi il più possibile dai condizionamenti del Terzo Reich (cosa che viene fatta in un primo tempo e che di per sé costituisce già un atto di insubordinazione non di poco conto), ma anche combattere attivamente i loro più odiati nemici, dando un segno tangibile della loro mancata sottomissione. La rissa con i membri della Hj, in altre parole, entra a far parte della loro identità tanto quanto le canzoni e le escursioni.

Ben presto iniziano a pervenire alla Gestapo decine di lamentele e di denunce soprattutto da parte dei capi della Hj, i quali giungono a sostenere che non è più possibile per loro passare per determinate strade e quartieri senza mettere a rischio la propria incolumità fisica a causa dei gruppi dei giovani pirati. Un rapporto della Gioventù hitleriana del 1942 denuncia:

"Fin dalla primavera del 1942 è stata appurata in tutta la provincia di Düsseldorf l'esistenza di *bande* formate da un numero consistente di giovani *di entrambi i sessi*, che organizzano spedizioni tendenti a provocare la Gioventù hitleriana, minando l'opera dei suoi capi. Non è raro incontrare gruppi anche di 30

persone che vanno in giro per le città, cantando e suonando la chitarra. *I capi della Gioventù hitleriana sono stati oggetto di imboscate, pestaggi e perfino sparatorie.* Il loro numero è notevolmente cresciuto negli ultimi mesi. *Si dilettano soprattutto nei campeggi dove ragazzi e ragazze stanno insieme.*" (corsivo del testo mio)

Gli Edelweisspiraten hanno lanciato la loro sfida al regime, contando solo sulla propria voglia e capacità di menare le mani, sul loro numero, sulla solidarietà di gruppo e tra i gruppi. È senza dubbio una battaglia impari, ma ciò non li scoraggia affatto.

La repressione poliziesca nazista inizialmente ha numerose incertezze, poiché i suoi vertici oscillano tra atteggiamenti minimizzanti e paranoici, vedendo nei gruppi del giovani pirati dell'Edelweiss ora solo delle bravate giovanili, ora la diramazione di una "grande congiura" contro il Terzo Reich. Inoltre, la Gestapo non ha a che fare con strutture organizzative caratterizzate da una precisa ideologia, ma con una cultura e una pratica giovanile subalterna e diffusa, più difficile da colpire, tanto più che si tratta di giovani tedeschi. Contro di loro, gli apparati repressivi, con Himmler in testa, delineano una sorta di "trinità della delinquenza": il disordine (sessuale e criminale) viene coniugato con l'insubordinazione (all'autorità) e la sovversione (politica).

Inizialmente la repressione che si abbatte sugli Edelweisspiraten è, per gli standard nazisti, tutto sommato abbastanza leggera: ammonizioni individuali, arresto per un periodo di tempo limitato dopo il quale il giovane viene rilasciato con il cranio rasato per segnalarlo alla pubblica riprovazione, e la carcerazione per la durata del fine settimana.

Ma nel giro di pochi anni, con la radicalizzazione dell'insubordinazione dei giovani pirati e con l'aggravarsi della situazione militare, i provvedimenti si fanno sempre più pesanti, arrivando a includere l'istituto di carcerazione, l'invio ai campi di concentramento e il processo penale, che in alcune occasioni si conclude con condanne molto dure.

Dalla protesta alla resistenza

In sintesi, gli Edelweisspiraten si configurano inizialmente come gruppi di giovani d'estrazione proletaria, contraddistinti da una generale insofferenza alla disciplina imposta dalla Hj e dal lavoro in fabbrica, alla quale contrappongono un'identità strutturata sulla lotta contro i nazisti e sull'affermazione di uno stile di vita alternativo, fondato sull'esperienza collettiva e opposto a quello promosso dal regime nazista, il quale è contraddistinto invece da principi rigidi, astratti (il Sangue, la Razza) e imposti dall'alto.

Ma alcuni pirati dell'Edelweiss vanno oltre e si uniscono ai gruppi della resistenza. Nel 1944 a Colonia, i Navajo iniziano a collaborare con un gruppo clandestino che procura rifugio ai disertori tedeschi, ai prigionieri di guerra e ai detenuti evasi dai campi di concentramento. Intanto altri gruppi di Edelweisspiraten rubano armi dai depositi della Wermacht e cominciano a tendere agguati a colpi di arma da fuoco, sino a giungere ai fatti dell'autunno 1944. Dopo un violentissimo bombardamento alleato, si verifica a Colonia una destabilizzazione politica inedita nella Germania nazista, della quale i Navajo approfittano: insieme a lavoratori stranieri, ai prigionieri politici fuggiti dalle prigioni ridotte in macerie e agli antifascisti sopravvissuti, mettono in atto vere e proprie azioni di guerriglia, scontrandosi con i reparti armati dell'esercito nazista e arrivando ad uccidere il comandante della Gestapo della città. Partiti da un generico rifiuto della Hj, gli Edelweisspiraten approdano alla resistenza vera e propria.

Il Terzo Reich fa entrare in funzione a pieno regime le proprie strutture repressive, le quali, nel novem-

Per saperne di più

Sugli Edelweisspiraten c'è una bibliografia abbastanza ricca, ma per la maggior parte in lingua tedesca. Senza alcuna pretesa di completezza, riporto qui di seguito qualche titolo per chi volesse approfondire l'argomento. L'opera più completa in merito credo sia Detlev Peukert, *Die Edelweißpiraten. Protestbewegungen jugendlicher Arbeiter im dritten Reich, ein Dokumentation*, Bund-Verlag, Köln 1980. Sulla gioventù nel Terzo Reich invece c'è Arno Klonne, *Jugend im Dritten Reich. Die Hitler-Jugend und ihre Gegner Dokumente und Analysen*, Diederichs, Köln-Düsseldorf 1984 e Daniel Horn, *Youth Resistance in the Third Reich: A social Portrait, in Journal of Social History*, VII, n.1, 1973.

Tuttavia è disponibile qualcosa anche in traduzione italiana. Il miglior profilo sugli Edelweisspiraten è in Detlev Peukert, *Storia sociale del Terzo Reich*, Sansoni 1989, pp. 153-165. In questo libro, tra l'altro, sono dedicate anche alcune pagine alle Bande di Lipsia e al movimento swing, gruppi citati in questo articolo. Interessante anche Michael Burleigh e Wolfgang Wippermann, *Lo stato razziale. Germania 1933-1945*, Rizzoli, Milano 1992, che ha una buona appendice documentaria dalla quale è tratta la canzone dei Navajo di Colonia, di cui è stato riportato un brano all'inizio dell'articolo. Per una contestualizzazione degli Edelweisspiraten nella resistenza tedesca: Detlev Peukert, *La resistenza operaia. Pro-*

bre 1944, iniziano a colpire con inedita durezza i pirati dell'Edelweiss, sino ad arrivare ad impiccare pubblicamente i loro "caporioni", tra cui il sedicenne Barthel Schink.

Così gli Edelweisspiraten vengono travolti dalla repressione e dalla disastrosa fine della seconda guerra mondiale. La loro storia è stata a lungo dimenticata o passata sotto silenzio – difficile infatti inquadrarli istituzionalmente, caratterizzati com'erano da una politicizzazione incerta e da comportamenti violenti e aggressivi nei confronti dei loro nemici, cioè la Hj, secondo caratteri e canoni che ricordano le bande giovanili. Erano insomma imbarazzanti per tutti, sia per la Germania federale, tutta presa a costruire per sé un'immagine antinazista focalizzandosi sulla congiura militare del luglio 1944, sia per la Repubblica democratica tedesca, che a lungo ha fatto coincidere la resistenza tedesca con quella dei soli comunisti. Solo a partire dagli anni ottanta è iniziata una riscoperta delle vicende degli Edelweisspiraten, in merito ai quali si possono fare tre considerazioni.

1. L'immagine di una gioventù tedesca completamente irretita dall'ideologia di Hitler è falsa – ci furono invece sacche importanti e abbastanza numerose che si sottrassero al condizionamento delle strutture naziste, fino a giungere all'aperto rifiuto e alla resistenza.
2. La presenza degli Edelweisspiraten, così come delle bande di Lipsia e dei giovani dello swing, mostra il sostanziale fallimento della politica sociale nazista. Nonostante anni di lavaggio del cervello, i nazisti si videro sfuggire larghe fette della gioventù, sia nei settori proletari (bande di Lipsia, pirati dell'Edelweiss), sia in quelle borghesi (giovani dello swing, associazioni universitarie come la Rosa bianca), proprio mentre il loro apparato repressivo si era perfezionato.
3. Gli Edelweisspiraten delinearono una cultura giovanile quotidiana contrapposta al nazismo. Questa riprendeva elementi tratti dal tradizionale comportamento collettivo del mondo operaio, fondato sui rapporti di vicinato (quartiere, caseggiato, ma anche paese) e di lavoro e li adattava ai caratteri tipici delle bande giovanili, contraddistinte dal controllo del territorio, da una forte identità di gruppi e da specifiche forme di comunicazione (simboli, canti). Da questa combinazione nacque uno "stile" inconfondibile che seppe mettere in difficoltà il Terzo Reich, mostrando, nonostante la repressione e l'indottrinamento, l'irriducibile creatività e capacità d'azione della gioventù riunita degli Edelweisspiraten, i quali, seppur privi di una formazione politica consapevole, seppero concretizzare pratiche conflittuali elaborate collettivamente dal basso, mostrando in un contesto completamente ostile come quello del regime nazista una sorprendente attitudine libertaria, refrattaria agli ordini, al lavoro e alla disciplina – che segnò la loro esistenza.



Esecuzione pubblica di un gruppo di Edelweisspiraten a Colonia, 1944.

David Bernardini

blemi e prospettive, in (a cura di) Claudio Natoli, *La resistenza tedesca 1933-1945*, FrancoAngeli, Milano 1989. Dell'opposizione giovanile al Terzo Reich ne parla anche Valerio Marchi, *Teppa. Storie del conflitto giovanile dal Rinascimento ai giorni nostri*, Castelvecchi, Roma 1998. Un pamphlet della *Anarchist Federation*, che riunisce alcuni articoli pubblicati originariamente in *Organise!* sulla resistenza al nazismo in Europa, dedica un capitolo agli Edelweisspiraten.

Lo si può trovare qui: afed.org.uk/ace/anarchist_resistance_to_nazism.pdf.

Infine, per chi si trovasse a passare da Colonia, in Appelhofplatz 23-25 c'è la EL-DE-Haus, sede regionale della Gestapo, della quale ora sono visitabili le celle dove venivano detenuti i prigionieri e la sala degli interrogatori. Ci sono quasi 2.000 iscrizioni che coprono le pareti delle celle in tutte le lingue- la storia di alcune scritte è ricostruita in alcuni pannelli in tedesco e, per fortuna, in inglese. Ai piani superiori, c'è una mostra sul regime nazista che dedica un certo spazio anche agli Edelweisspiraten, con interviste ai sopravvissuti e alcune foto dell'epoca. Ecco il sito: elde-haus.de. Sempre sugli Edelweisspiraten è uscito un film nel 2004, che s'intitola per l'appunto *Edelweisspiraten*.

D.B.



Rassegna *libertaria*

Litigare ok, *ma per bene*

È uscito recentemente **Litigare con metodo. Gestire i litigi dei bambini a scuola** (Erickson, Trento, 2013, pp. 104, € 17,00), di Daniele Novara e Caterina Di Chio, che riprende sostanzialmente gli atti del Convegno organizzato dal Centro psicopedagogico per la pace e la gestione dei conflitti di Piacenza, svoltosi nella città emiliana lo scorso dicembre. L'obiettivo è quello di demolire una serie di pregiudiziali rispetto al significato del concetto di conflittualità nei rapporti tra bambini. Il conflitto non equivale alla "guerra", ma è l'esatto contrario della violenza, perché comprende l'altro nel proprio orizzonte, senza escluderlo, eliminarlo e distruggerlo. Occorre superare il paradosso negativo che considera il conflitto un male assoluto. La conflittualità, il rapporto litigioso, la contrarietà, costituiscono fattori che presentano una straordinaria opportunità educativa, di crescita e autoconoscenza, in quanto sussistono esclusivamente dove si verifica relazione, dove sono impliciti i presupposti dello "stare insieme".

Si impara da bambini a litigare. Anche se prevale, da parte del mondo adulto, una modalità colpevolizzante di affrontare i conflitti infantili.

Il termine conflitto, dal latino *conflictus*, derivato del verbo *confligere*, composto da *cum* e *fligere*, presuppone dunque il prefisso che indica lo "stare insieme", lo "scontrarsi insieme". Il conflitto, il litigio, la contrarietà costituiscono un presupposto relazionale della condivisione, nello stare insieme, nella conoscenza, nella reciprocità delle dinamiche comportamentali tipiche del mondo infantile, nei rapporti microsociali della relazione, che caratterizzano anche il contesto adulto.

Attualmente la società sta attraversando un momento pedagogicamente critico per cui è importante realizzare un progetto comune di matrice educativa. Il fattore fondante di un percorso pedagogico creativo e proficuo consiste nell'affrontare con consapevolezza gli inevitabili conflitti per tentare di trasformarli in occasioni di crescita arricchenti e di conoscenza vicendevole e reciproca.

L'impegno necessario da parte di pedagogisti e educatori, appassionati e preparati, consiste nel cercare una terza via educativa. Un approccio pedagogico attento ed efficace, come il metodo maieutico, offre una proposta operativa naturale, e per questo rivoluzionaria, alternativa e innovativa, per aiutare i bambini a vivere bene il conflitto, la contrarietà, le discrasie relazionali, in un apprendimento primario che potranno attualizzare e praticare nelle esperienze esistenziali quotidiane, lungo tutto l'arco della loro vita. L'apparato educativo, il sistema formativo, tramite approcci pedagogici di carattere maieutico, possono creare e aprire una terza via educativa nei rapporti interrelazionali tra pari, bambini e adulti, senza presupporre un intervento esterno nell'ambito della situazione conflittuale, ma imparando a mediare e a gestire la contingenza e il contesto, che provocano contrasto e contrarietà, dall'interno della circostanza che si vive nell'attualità del presente, nel qui e ora.



Come pedagogisti crediamo nell'intima creatività del fanciullo, fin dai primi anni di vita, e nell'importanza di attivare, a partire dal litigio e dalla conflittualità, dinamiche comportamentali che conducano alla gestione dei conflitti e a contesti di pace, a livello microrelazionale, che stimolino, successivamente, il mondo adulto a favorire e creare presupposti di dialogo e gestione delle contrarietà e ad attivare processi di pace tra persone, popoli, genti e minoranze, a livello macrosociale, globale e universale, così da attivare percorsi che comportino lo scambio, il confronto esperienziale per superare il conflitto e i disagi impliciti in vari contesti relazionali e nella civiltà contemporanea.

L'approccio pedagogico maieutico deve operare per attivare processi di pace che investono le varie realtà in conflitto, per porre per sempre fine agli scontri bellici e alle cosiddette e surrettizie guerre umanitarie, preventive, sdoganate per missioni di pace: dal particolare all'universale.

Laura Tussi

Ancora bufale su piazza Fontana. *Quando la smetteranno?*

Aveva iniziato Paolo Cucchiarelli con *Il segreto di piazza Fontana* (Ponte alla Grazie, 2009), un testo infarcito di invenzioni su Pietro Valpreda e Giuseppe Pinelli. Un ponderoso volume (700 pagine) costruito su una serie di falsità, con infiltrati fascisti (Mauro Meli) nel Circolo anarchico Ponte della Ghisolfa mai esistiti, con presunti stragisti (Claudio

Orsi) che il 12 dicembre 1969 si trovavano a centinaia di chilometri da Milano, per finire con l'accusa all'attuale direttore di "A" Rivista anarchica di essere l'anarchico (in realtà mai esistito) che non avrebbe allora confermato l'alibi di Pinelli. Accusa che gli costò una ritrattazione a pagamento sul Corriere della sera e su La Stampa.

Nella richiesta di archiviazione inoltrata al gip, nel maggio 2012 dai pm di Milano, e accolta nell'ottobre scorso, circa l'ultimo stralcio di indagini sulla strage di piazza Fontana, le tesi di Cucchiarelli relative all'esistenza di una "doppia bomba" e al coinvolgimento di Valpreda e Pinelli sono state definite di "assoluta inverosimiglianza", così come "le dichiarazioni della fonte anonima in questione, utilizzate dal giornalista, palesemente prive di fondamento". Non è dunque mai esistito il fantomatico mister X citato dallo stesso autore come fonte delle proprie "scoperte".

L'ossessione del doppio

Nello stesso solco Stefania Limiti che ha invece teso, con alcune sue pubblicazioni, a rivisitare la storia di questo secondo dopoguerra producendosi in evidenti forzature della realtà. Illuminante l'introduzione de *Il complotto. La controinchiesta segreta dei Kennedy sull'omicidio di JFK* (Nutrimenti, 2012), con postfazione del solito Cucchiarelli, in cui si ipotizza che lo "schema operativo" approntato per assassinare nel 1963 il presidente americano sia stato utilizzato anche per la strage di piazza Fontana, con Valpreda al posto di Lee Oswald, mero burattino nelle mani di fascisti e servizi segreti (la stessa tesi de *Il segreto di piazza Fontana*). Emerge in questi due autori un'autentica ossessione per il "doppio" (le doppie bombe, le doppie identità), per cui tutti i protagonisti, loro malgrado, si palesano unicamente come marionette nelle mani degli apparati o dell'estrema destra. E non solo, siccome l'appetito vien mangiando, dal "doppio" si passa ora al "quadruplo". A quando il raddoppio?

Il mutante

È infatti la volta de **L'infiltrato** di Egidio Ceccato (Ponte alle Grazie, pp. 324, € 14,00, introduzione di Paolo Cucchiarelli), di genere fantastico, se non avesse la pretesa di considerarsi un lavoro storico. Il libro è infarcito di frasi del tipo: "Un elemento cardine di questa strategia è l'infiltrazione..."; "...a un certo punto l'anello anarchico si agganciò a quello dei gruppi marxisti-leninisti e nazimaoisti e ambedue finirono manovrati da menti di Ordine Nuovo e Avanguardia Nazionale..."; "...l'Andreola metteva a segno la sua infiltrazione... nel gruppo rivoluzionario di Feltrinelli e in quello anarchico..."; "...Chittaro Giuseppe aveva nel corso del 1969 infiltrato i circoli anarchici milanesi..."; " ...viene infiltrato tra i gruppuscoli anarchici e dell'estrema sinistra..."; "E lo stesso Feltrinelli fu un ingenuo strumento nelle mani dei servizi e della destra, che lo fecero saltare letteralmente in aria mettendo in mano all'editore-bombarolo dei timer difettosi preparati appunto da quel Gunter che si era conquistato la fiducia tanto incondizionata quanto malriposta dell'imprenditore..."

E via di questo passo, tra "anarco-marx-lenin-nazimaoisti"(?), infiltrati, traditori e vittime ignare.

La storia narrata, incentrata sulla figura di un diabolico pluri-infiltrato di nome Berardino Andreola, è completamente campata in aria, come dimostriamo in queste brevi note. Avremmo potuto anche lasciar perdere, ma non possiamo accettare la presunzione – non solo di Ceccato – di poter tranquillamente affermare, senza prova alcuna, che gli anarchici sono perennemente preda di infiltrati e manipolatori, in balia di ogni burattinaio di passaggio e che così fu anche a Milano al tempo della strage di piazza Fontana.

L'infiltrato sarebbe tale Berardino Andreola, già coinvolto nel 1975 nel fallito sequestro in Sicilia dell'ex senatore democristiano Graziano Verzotto. Un delinquente comune, figlio di un maresciallo dell'Ovra e lui stesso fascista, più volte condannato per truffa, traffico d'armi e altri reati comuni, ma dipinto da Ceccato come abile spia di un oscuro servizio tedesco. Ebbene, ai tempi di piazza Fontana e negli anni seguenti, questa stessa persona si sarebbe "trasformata", a fini di provocazione, assumendo nel tempo le generalità di ben altri quattro personaggi, variamente infiltrandosi tra gli anarchici e non solo.

I personaggi via via interpretati sono: un confidente di Allegra e Calabresi di nome Giuseppe Chittaro Job, poi un tale Giuliano De Fonseca, in seguito tale Umberto Rai e infine un uomo chiamato Gunther. Tutti costoro



Enrico Maltini, autore della recensione pubblicata in queste pagine, è co-autore del volume "e a finestra c'è la morti. Pinelli: chi c'era quella notte" (Zero in condotta, Milano 2013, pagg. 168, € 10,00).
Maltini, negli anni a cavallo della strage di stato, fece parte (con Giuseppe Pinelli e alcuni altri) della Crocenera Anarchica.
L'altro co-autore, Gabriele Fuga, avvocato, ha curato su questa rivista per un periodo (negli anni '80) la rubrica "L'avvocato del diavolo". Stralci dal loro libro sono stati pubblicati in "A" 378 (marzo 2013).

sarebbero la stessa persona, ovvero l'Andreola. Fin qui si potrebbe trattare di fantasie innocue, di cui il Ceccato si assume la responsabilità.

Ma l'autore dà anche per certo che il Chittaro si sarebbe davvero infiltrato fra gli anarchici, insistendo sui: "...contatti di Chittaro/Andreola con gli anarchici milanesi..." (ma quando mai?). Ma non solo, perché lo stesso Andreola sarebbe poi entrato in relazione, questa volta con il nome di Umberto Rai, ancora con "noti anarchici" e con Giangiacomo Feltrinelli, ed è con il nome di Gunther, sotto il traliccio di Segrate nel 1972, che l'Andreola/Gunther ne avrebbe volontariamente causato la morte, grazie alla manipolazione del timer che l'editore stava maneggiando, per poi dedicarsi, con il nome di De Fonseca, al depistaggio delle indagini sulla sua morte. Il tutto senza fornire il minimo riscontro o una prova. Sarebbe invero stata sufficiente qualche verifica per evitare figuracce e rendersi conto che si tratta di persone del tutto

PINELLI
PIAZZA FONTANA

Il nostro dossier su Pinelli è sempre disponibile. Sommario: Luciano Lanza, Quel distratto silenzio / avvocati Marcello Gentili, Bianca Guidetti Serra e Carlo Smuraglia, Assassinio? No: malore attivo / Paolo Finzi, L'anarchico defenestrato / Piero Scaramucci, Pino? In prima persona, come al solito / Franco Fortini, I funerali di Pinelli / Cronologia dal 1969 al 2005.



Il dossier costa € 1,00. Per almeno 20 copie (anche di altri nostri dossier), il costo unitario scende a 50 centesimi. Per oltre 200 copie (anche di altri nostri dossier), 20 centesimi. Il totale dei dossier acquistati può comprendere anche altri dossier rispetto a questo su Pinelli. L'elenco completo dei nostri dossier è consultabile sul nostro sito arivista.org, nella home-page, alla voce "NonsoloA". Le spese di spedizione postale sono a nostro carico per le richieste da 5 copie in su. Per richieste da 1 a 4 copie, aggiungere € 2,00 qualunque sia l'importo. Per richieste contrassegno, aggiungere € 4,00 qualunque sia l'importo. Per le modalità di versamento, vedere il blocchetto "I VersAmenti" nel primo interno di copertina.

diverse tra loro. Una verifica sull'età ci dice che Andreola nacque a Roma nel 1928; Chittaro, come da rapporti di polizia e da certificato anagrafico di nascita, a Udine nel 1940; Rai nasce a Milano nel 1923, come da documentazione della questura di Milano e dal mandato di fermo del 15 dicembre 1969, mentre il Gunther risulta nato fra il 1927 e il 1931. Quanto alle morti, si sa di Andreola nel 1983, a 55 anni e di Gunther nel 1977.

Da altre verifiche si apprende anche che nel 1975 l'Andreola, dal carcere di Palermo, si propose come informatore sulle Br ai giudici di Torino, che dopo averlo sentito lo bollarono per "manifesta inattendibilità" e "calunnia". Berardino Andreola, condannato per tentato sequestro a scopo di estorsione, rimarrà in carcere dal 1975 fino alla sua morte, nel carcere di Fossombrone, nel 1983.

Chi erano?

Ma chi erano nella realtà storica questi personaggi? Per ragioni di spazio, riportiamo solo alcuni elementi, ma molti altri ve ne sarebbero: Chittaro, di corporatura media, era un mezzo mitomane che nel 1969 bazzicava (a suo dire) l'ex hotel Commercio e l'allora casa dello studente occupati, nonché i gradini del Palazzo di Giustizia di Milano, dove l'anarchico Michele Camiolo faceva lo sciopero della fame. Uno che viveva di espedienti, non troppo alfabetizzato, (nelle sue lettere si legge ad esempio *l'aradio*, *la scuadra politica*...), più volte condannato per truffa, sostituzione di persona e anche traffico di armi (due fucili), ma che godeva di strani agganci in Francia e Svizzera presso questure e consolati. Con questo tizio aveva stretti rapporti il capo dell'ufficio politico della questura milanese Antonino Allegra, che sperò fortemente di trarre da lui confidenze determinanti per accusare gli anarchici, tanto da inviare il commissario Calabresi a Basilea, per un incontro con lui presso il consolato, addirittura il 13 dicembre, giorno dopo la strage. Una trasferta che si rivelerà del tutto infruttuosa. Anni dopo, nel 1980 – si noti che Andreola era in carcere – il Chittaro fu oggetto di numerosi articoli sul quotidiano Lotta continua, su l'Unità e altri giornali, perché coinvolto in una complicata e oscura storia di falsi documenti e depistaggi sulla morte di Feltrinelli. Chi lo incontrò allora ricorda che il Chittaro si vantava sempre di grande dimestichezza con l'editore.

Gunther era il soprannome di Ernesto Grassi, che non era un traditore né un assassino e non ha manipolato alcun timer, ma era operaio in una fabbrica di Bruzzano, con un'esperienza di partigiano in Valtellina, faceva parte dei Gap di Feltrinelli e la tragica sera del maggio 1972 era davvero con l'editore, ma doveva occuparsi del traliccio di Gaggiano e non di Segrate. Chi lo ha conosciuto descrive fisicamente Gunther come molto piccolo e minuto. Umberto Rai era al contrario molto alto e robusto, ex pugile ed ex partigiano, di professione pittore, con lievi precedenti per reati comuni, fermato a Milano dopo la strage perché in precedenza indicato da "fonte confidenziale" (Anna Bolena) come implicato nelle bombe sui treni dell'agosto '69. Rai frequentava allora, come molti "alternativi", anarchici compresi, i locali di Brera e anche a lui furono chieste da parte di Allegra e Calabresi e, ancora una volta invano, confidenze sugli anarchici (su Paolo Braschi in particolare), come si ricava da un lungo interrogatorio in data 13 dicembre 1969.

Il Rai lavorò un paio di settimane per Feltrinelli, pare come guardiaspalle di Rudi Dutsche, ospite dell'editore. Nel 1969, testimoniò in Germania al processo per la strage nazista di ebrei del settembre 1943 a Meina sul Lago Maggiore, ma fu ritenuto inaffidabile dalla corte. Dal canto suo l'Andreola, nell'unica foto pubblicata nel libro e scattata nel 1977, appare un tipo normale e un po' sovrappeso.

Anche Pinelli e Calabresi

Ma le sorprese del nuovo libro non finiscono qui: l'autore non dà nulla per certo, ma lascia intendere che anche la morte di Pinelli e quella del commissario Calabresi sarebbero in larga misura riconducibili al ruolo del Chittaro/ Andreola: ruolo di confidente "infiltrato negli ambienti anarchici", che Pinelli avrebbe smascherato quella notte in questura, condannandosi così a morte. Mentre per Calabresi, oltre a ritenere che: "... si fosse troppo avvicinato a verità delicate in materia di traffici di armi ed esplosivi, non è da escludere neppure che egli stesse indagando sulla vera identità e sulla reale collocazione politica del soggetto incontrato a Basilea il 13 dicembre 1969 e presentatosi col nome di Giuseppe Chittaro", dun-

que anche lui colpevole di aver scoperto il ruolo o i ruoli giocati dall'Andreola, di cui era prima all'oscuro.

Il contenuto di fondo del libro è che la strategia della tensione fu opera della parte più retriva della destra italiana, con la complicità di Cia & co e il ruolo chiave dell'Ufficio Affari Riservati, e fino a qui e senza entrare in dettagli, siamo alla versione ormai accettata da tutti. Ma la tesi che ci sta dentro è sempre quella degli anarchici sprovveduti e infiltrati, del Feltrinelli ingenuo e manipolato e, come nel libro si suggerisce, dandone per scontata la responsabilità, anche degli "eterodiretti" militanti di Lotta continua condannati per l'uccisione di Calabresi, che come burattini tirati da fili malefici eseguivano i calcolati disegni delle forze oscure della destra eversiva. Come Cucchiarelli, Ceccato non riesce a concepire che Pinelli, Valpreda e gli anarchici non c'entrassero assolutamente nulla con la bombe del 12 dicembre e che quello di Feltrinelli sia stato un incidente. Chittaro è certamente un personaggio oscuro, manipolato e manipolatore, ma non aveva nulla a che fare con l'Andreola e se davvero tentò di infiltrarsi tra gli anarchici, proprio non ebbe successo. Ovviamente anche nelle pagine di questo libro, come in quello di Cucchiarelli, fa capolino un misterioso mister X, questa volta chiamato "Anonimo mafioso", intento a raccontarci vicende tanto oscure quanto indimostrabili. Siamo, in ultima analisi, di fronte una forma di intossicazione, consapevole o no che sia, di un pezzo di storia negli anni della strategia della tensione. Ceccato ha detto in una intervista che: " ...su chi è stato (l'Andreola *ndr*) e su quanto ha fatto esistono riscontri ben precisi, capaci di riscrivere una nuova verità storica con cui la società, non solo italiana, dovrà per forza fare i conti".

Trame e complotti contrassegnarono davvero quel periodo e la verità storica deve essere scritta. Ma un conto è studiarla, altro è inventarla.

Enrico Maltini

Questo articolo riprende, ampliandola, una recensione pubblicata su Il Manifesto del 16 ottobre 2013 a firma Saverio Ferrari, Enrico Maltini, Elda Necchi

(Post)anarchismo queer/
Rapporti imprevedibili tra individualità e socialità

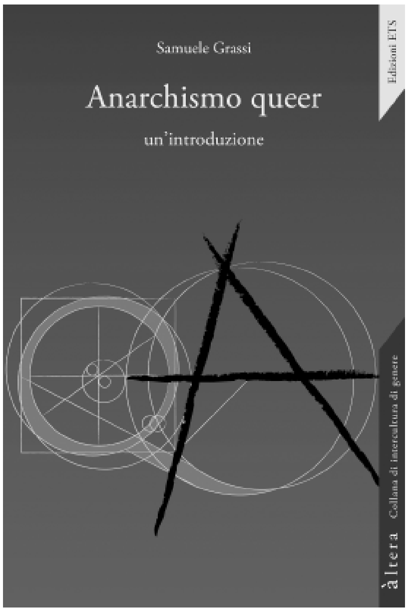
àltera, Collana di intercultura di genere diretta da Liana Borghi e Marco Pustianaz, ha appena pubblicato il saggio del ricercatore Samuele Grassi **Anarchismo Queer un'introduzione** (ETS Edizioni, Firenze 2013 pp. 201, € 18,00). Una miscellanea di contributi, quasi enciclopedica, per un'introduzione, appunto, al complesso, multiforme, variegato, inafferrabile "anarchismo queer". "Un punto fermo, non scritto" dal quale cominciare, considerato che sul piano teorico lo studio è ancora tutto in divenire.

L'autore dichiara di voler esplorare connessioni possibili tra l'etica anarchica e le teorie queer allacciandosi all'ambito anglofono, per valutare se siano traducibili ad altri contesti come quello italiano.

La quarta di copertina ben ne sintetizza gli assunti: "Il queer mina alla base l'acronimo lgbt, si rifiuta di diventare l'ennesimo prodotto-immagine della cultura globalizzata, di essere cooptato dal neoliberismo; sfugge, sempre differente, inassimilabile". Ancora: "L'anarchismo oggi è alla ricerca di nuove pratiche etiche della responsabilità, di libertà e solidarietà per negoziare rapporti imprevedibili tra individualità e socialità. All'incrocio di queste due pratiche teoriche e attiviste, l'anarchismo queer manda in crisi le opposizioni binarie come etero/omo, bianco/nero, teoria/attivismo, e le sostituisce con espressioni singolari, autonome, antiautoritarie, in continuo divenire antagonista".

Samuele Grassi, nel condividere la riflessione teorica di Benjamin Shepard, individua affinità tra prassi postanarchiche e queer riconducibili alla scelta di "piacere" e "democrazia diretta" versus le logiche del profitto, mentre il concetto di libertà è basato sull'auto-determinazione che comprende anche "esperienze eclettiche, dinamicità e sperimentazione" e critica anti-essenzialista alla normatività.

Per una critica anti-normativa delle e sulle differenze di genere/sesso/sessualità, classe, razza, abilità, lo studio considera gli approcci metodologici dell'intersezionalità e dell'interculturalità, che permettono di vedere come le prime si realizzino nell'ambito della gestione biopolitica dei corpi, dimostrando zone di contatto e incontro tra i due approcci e la teoria queer.



Il queer mette in crisi il concetto di identità sessuali naturali, libera la sessualità così da poter contribuire al cambiamento sociale attraverso "la limitazione di ogni ordine morale imposto, a cominciare da quello che sottrae libertà ai nostri corpi".

Al riguardo, l'attivismo pink intende sovvertire il primato delle strutture dicotomiche che legittimano le forme di potere tradizionali, attribuendo al colore l'indicatore della lotta a ogni forma di oppressione. Grassi sottolinea gli importanti contributi nell'ambito del teatro alternativo anche in Italia. L'aspetto ludico di certe pratiche, soprattutto quelle più teatrali, rappresentano prima di tutto un atto di sovversione perché viene a mancare la logica oppositiva dello scontro, che invece è strumentale ai procedimenti con cui il potere legittima la necessità di ricorrere alla violenza e alla repressione da parte delle forze dell'ordine. Sono forme di protesta antiautoritarie, modi alternativi di fare mondo, forme ludiche di resistenza effimere e imprevedibili.

In Italia, per democratizzare desideri e pratiche sessuali, "contro le politiche di disciplinamento dei corpi" un approccio aperto alla sessualità è stato portato avanti da gruppi e progetti antagonisti. Lo studio discute dei gruppi: Antagonismogay/ Maschieramenti, FrangettEstreme, Mujeres_Libres, Sexyshock di Bologna; A/Matrix, OrgogliosamenteLGBTIQ (Le-

sbian, Gay, Bisexual, Transgender, Intersex, Queer), Phag Off! e il collettivo Facciamobreccia di Roma; Pornflakes queer crew di Milano e la Torino Samba Band.

La ricerca del piacere è vista in termini affettivi anziché produttivi, come relazionalità anziché procreazione. Le tappe della lotta al potere si esplicitano, quindi, attraverso la pornografia come strumento di liberazione, la causa del sexwork, come lavoro autonomamente scelto e autogestito, oppure la sessualità restituita a una cultura delle relazioni capace di valorizzare le differenze, lontana dai ruoli e dagli irrigidimenti identitari. Il sesso kinky, invece, attraverso l'aspetto ludico dell'assunzione di ruoli, smaschera la realtà oppressiva delle relazioni di potere esistenti nella vita quotidiana

Nell'ambito della critica all'eteronormatività, il queer delegittima il valore intrinseco alle identità sessuali dominanti, anche attraverso un confronto con alcuni princìpi, da quelli di democrazia, pluralismo, singolarità, ai princìpi di etica, sostenibilità e responsabilità. Concetto quest'ultimo ripreso dal femminismo di Judith Butler, la quale propone "un'etica della responsabilità" che si apre all'incontro con e tra differenze, nel momento in cui il soggetto si rende umilmente consapevole della propria vulnerabilità, della non completa conoscenza di sé, aspetto che lo pone in necessaria relazione con l'Altro. E di questo se ne deve tener conto.

Sandra Jeppesen parla altresì del compito di praticare un'"etica nomadica e pluralista" in cui la nostra responsabilità verso il sé è connessa alla responsabilità profonda verso gli altri. Non c'è libertà del sé in assenza di quella degli altri.

Sempre all'interno della ricerca di nuove pratiche etiche, nella parte conclusiva del saggio si sottolinea che l'etica hacker è un'etica dell'anarchismo poiché è fondamentale riuscire ad accedere alla rete/networking, su cui si fonda internet, per un accesso libero e condivisione libera di saperi. Di importanza strategica l'Oral History Project, il monumentale archivio circolante in internet, che mette a disposizione documentazione di forme di relazionalità dissidenti e strategie politiche considerando la mobilitazione degli affetti, per una liberazione delle norme del sesso/genere. Comunque, aver accesso a computer, applicazioni, gestire in modo autonomo strumenti e informazioni, rifiutando ogni forma di autorità e controllo che possa impedire l'accesso alle conoscenze, significa utilizzare internet e l'informatica come una forma di arte, come strumento capace di migliorare il mondo. Quindi, l'etica hacker è un'etica libertaria che va oltre la contro-informazione per giungere a contrastare il monopolio informativo.

Nel tentativo di cogliere le molteplici sfaccettature del mondo queer, dal mio marginale punto di vista, considero importante che le proposte, sollecitazioni, dubbi sollevati, problemi aperti sempre soggetti a interrogazione non rimangano solo "nella sfera intimamente pubblica" di chi ha condiviso con l'autore il "viaggio collettivo" di collaborazione, come si legge nei "Ringraziamenti" all'inizio del saggio. In particolare, a proposito della circolazione dei saperi, credo si debba affrontare il problema della divulgazione su vasta scala per contribuire in modo costruttivo,– e non solo nell'impianto teorico per "sciogliere rigidità epistemologiche" –, a relativizzare gli schemi interpretativi, a non categorizzare, a pluralizzare i punti di vista.

Dare a tutt* la possibilità di includere letture possibili di mondi "altri" è un primo passo per non stigmatizzarli. La sessualità dovrebbe altresì essere al centro di una sensibilizzazione di ampio respiro. L'autore stesso ravvisa l'assenza di leggi in tal senso, per un'educazione sessuale nella scuola pubblica. Ma rimane aperta la questione relativa ai luoghi, alle figure designate a parlarne, sempre più difficile in un contesto come quello italiano in cui sono forti le pressioni normative di Stato e Chiesa. Un'educazione sessuale e alla sessualità rischia di proporsi come una diseducazione, se non comprende anche il riferimento alla sfera emotiva degli affetti, dei sentimenti, se non contempla quantomeno la conoscenza di progetti altri, oltre la famiglia, il matrimonio, la coppia, se non affronta la questione della decostruzione dei generi. Perché, se è vero che dipendiamo dall' Altr* – ma chi è l'Altr*? – è giusto che l'Altr* ne sia reso partecipe.

Conoscere, riflettere, ma allo stesso tempo esercitare la sospensione del giudizio sarebbe un modo per contrastare in modo efficace gli stereotipi nei quali navighiamo, e non solo in modo metaforico, nella quotidianità. Cominciando dal ripensare la lingua italiana con la quale veicoliamo i nostri pensieri e idee, attraverso la quale si esprimono e condividono "utopie rinnovabili di un mondo migliore", e nella quale prevale, incontrastato, il "maschile plurale".

Claudia Piccinelli

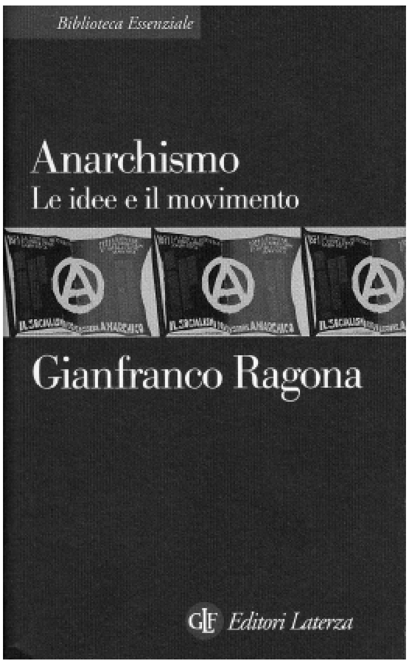
Anarchismo/ *Più idee che movimento*

"Immaginiamo che una porzione del suolo d'Inghilterra sia stata livellata perfettamente, e che in essa un cartografo tracci una mappa d'Inghilterra. L'opera è perfetta. Non c'è particolare del suolo d'Inghilterra, per minimo che sia, che non sia registrato nella mappa; tutto ha lì la sua corrispondenza. La mappa, in tal caso, deve contenere una mappa della mappa, che deve contenere una mappa della mappa della mappa, e così all'infinito".

Josiah Royce,
Il mondo e l'individuo,
1899

Il paradosso di Royce, a maggior ragione nel caso della mappa di un movimento politico, mappa che si propone di descrivere un fatto storico nello spazio e nel tempo, è a mio avviso particolarmente illuminante.

Il compagno che affronta questa impresa, non solo fa parte della mappa ma, mediante il proprio lavoro, concorre in misura superiore alla media a



costruire l'oggetto della mappa stessa.

Ne consegue che ogni storia dell'anarchismo e ogni antologia di testi anarchici va valutata non solo col pur necessario rigore storico e filologico, ma in primo luogo come fatto politico.

Che cosa dunque caratterizza **Anarchismo. Le idee e il movimento** (Laterza, Bari 2013, pp. 164, € 12,00) di Gianfranco Ragona? A mio avviso un interesse non usuale che data da lungo tempo, per esperienze e vicende che altre, e pur pregevoli ricerche, non hanno esaminato.

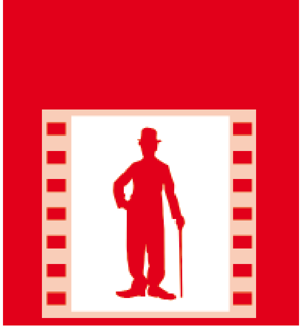
Mi riferisco certamente al rapporto tra anarchismo ed ebraismo, sul quale l'autore ha scritto diversi testi, quale ad esempio "Storia di un incontro. Un convegno su anarchici ed ebrei" in Umanità Nova (LXXX, n. 18, 21 maggio 2000).

Soprattutto credo sia rilevante il lavoro di scavo e di approfondimento nel merito delle vicende del movimento anarchico di lingua tedesca, e in particolare sul contributo di Gustav Landauer alla teoria e alla prassi anarchica. Su Landauer, fra l'altro, Gianfranco Ragona ha recentemente pubblicato *Gustav Landauer anarchico ebreo tedesco* (Editori Riuniti University press 2010).

È mia opinione, come affermavo in premessa, che nelle ricerche serie, e quella di Ragona lo è, il lavoro di scavo intorno alle radici e alle vicissitudini del movimento anarchico è funzionale in qualche misura alla reinterpretazione dello stesso anarchismo e del suo ruolo qui e oggi e in prospettiva. Se assumiamo l'ipotesi, che può sembrare provocatoria, che non vi sia un anarchismo ma diversi anarchismi, certamente è dirimente il peso che si dà alle diverse vicende che l'anarchismo ha attraversato. Ragona sicuramente ha un interesse precipuo per la sfera etica e per i tentativi di contro società.

Non è casuale, credo, che l'esito della ricerca di Ragona valorizzi più la funzione di stimolo culturale, pur ricchissimo, della teoria, più che il movimento anarchico come soggetto sociale e politico. Un'ipotesi sulla quale ho i miei dubbi, ma che merita di essere presa in seria considerazione.

Cosimo Scarinzi



Al cinema

di **Bruno Bigoni**

Solo la realtà

Inquadratura e montaggio hanno raggiunto una tale forza creativa che possono affrontare direttamente la materia di cui è fatta la vita: la realtà. Non hanno bisogno di andare a cercarla in un racconto che abbia precedentemente forma letteraria. Il semplice apparire della realtà nell'immagine cinematografica, diviene talmente significativo che essa non ha più bisogno di alcuna preordinata forma poetica.

Ci sono film che non raccontano alcuna storia. Né una storia inventata né il racconto dell'esperienza di un personale destino. Ci sono film che mostrano semplicemente una sola cosa (la realtà) e che non intendono, con ciò, farci partecipi di alcuna considerazione né di alcun giudizio. La cosa mostrata è indipendente da relazioni narrative con altre cose, è sciolta da qualsiasi connessione. È semplicemente una cosa sola, quella che viene mostrata. E l'immagine, in cui essa appare, ignora tutto di essa senza cercare di fornire alcuna interpretazione.

E guarda caso, questa tendenza cade così proprio nel suo opposto. Il semplice oggetto diviene semplice apparizione. Il semplice dato di fatto diviene semplice immagine. La realtà, basata su se stessa, diventa impressione. Così i film documentari portati all'ultima conseguenza divengono il loro opposto: film assoluti.

Un esempio: *Sacro Gra*, il documentario sul grande raccordo anulare di Roma, diretto da Gianfranco Rosi, film che ha vinto il Leone d'oro all'ultimo Festival del cinema di Venezia, mostra delle realtà, delle vite, degli esseri umani così come sono, senza nessuna alterazione, senza nessun commento o giudizio. Neanche estetico. Le cose sono semplicemente mostrate e la percezione sensibile della loro semplice presenza cresce fino a raggiungere il vero senso della vita. È la nostra esistenza colta semplicemente dalla macchina da presa. Un film da vedere.

Bruno Bigoni



Una scena di *Sacro Gra*

Anarchia e surrealismo

di **Arturo Schwarz**

Su questo tema si è tenuta lo scorso giugno a Reggio Emilia un'affollata serata, promossa dalla Federazione anarchica locale (aderente alla FAI). Ecco il testo della relazione presentata da Arturo Schwarz, anarchico, storico dell'arte, saggista e poeta.

Iniziamo con un'osservazione di carattere semantico a proposito della parola *anarchia* composta da due lemmi *an-arcos*. *An*: privativo; *arché*: comando, potere. Il che implica, in primo luogo, il rifiuto del principio d'autorità, della delega del potere, delle condizioni associate al potere e a chi lo esercita: violenza e oppressione, arbitrio e distruzione – anche di questo nostro pianeta – come le recenti catastrofi ecologiche ben dimostrano. Anarchia non è quindi sinonimo di disordine e confusione – come molti dizionari invitano a credere – ma al contrario, questa filosofia della vita implica un ordine superiore fondato sulla conoscenza, l'aiuto reciproco e l'armonia.

È opportuno sottolineare – e l'ho fatto in un articolo recente per un numero speciale di A – che sia il poeta sia l'artista sono un modo d'essere dell'anarchico perché creare significa dare origine a qualcosa che non è esistito prima. Ogni creatore parte dalla *tabula rasa*, rifiuta il principio di autorità così come ogni modello anteriore. Ne consegue dunque che, coscientemente o meno, chiunque è impegnato in una attività creativa è un anarchico. Infatti, "poeta", "artista" e "anarchico" sono, per me, termini intercambiabili, sinonimi perfetti. L'anarchia è la forma di esistenza del creatore, proprio come il movimento lo è della materia. Allo stesso modo in cui la materia è la dimensione del movimento, il creatore è la dimensione estetica dell'anarchico.

Alla domanda su cosa resta del surrealismo oggi, risponderei: tutto. Non ho in mente l'arte o la poesia, il cinema o il teatro, la fotografia o la scrittura; penso ad una filosofia di vita, a uno stato d'animo, a una morale, a una purezza, a un bisogno di libertà, alla necessità di riconoscere alla donna il suo giusto posto, il primo. Come dalla nozione di lotta di classe o di inconscio, dal surrealismo non si può tornare indietro. Col surrealismo, qualcosa è successo per sempre. La rivolta, per la sua stessa natura, rifiuta ogni filiazione; non ci si bagna due volte nello stesso fiume. Breton è il primo a ricordarlo: "A venti o venticinque anni la volontà di lotta si definisce in relazione a ciò che si trova attorno a sé di più offensivo, di più intollerabile"[1].

Egli preciserà, "l'attività d'interpretazione del mondo deve continuare ad essere legata all'attività di trasformazione del mondo. Sta al poeta, all'artista, approfondire il problema umano in tutte le sue forme, il procedere *illimitato* del suo spirito in questo senso ha un valore potenziale di mutamento del mondo [...] 'Trasformare il mondo', ha detto Marx, 'cambiare la vita', ha detto Rimbaud: per noi, queste due parole d'ordine fanno tutt'uno"[2].

Un luogo comune solidamente radicato nella sinistra – rivoluzionaria e non – vuole che l'azione politica di Breton e dei suoi amici fosse dilettantesca e superficiale. Per confutare questo pregiudizio e documentare fino a che punto l'attività del movimento fu ragionata e aderente alle necessità di una prassi autenticamente rivoluzionaria basta seguire la cronaca degli eventi. Si vede allora come il surre-

alismo, sin dall'inizio del movimento nel 1924, sia stato autorevolmente presente in tutti i momenti chiave – piccoli o grandi che fossero – della storia contemporanea con prese di posizione, sia politiche sia estetiche, altamente chiarificatrici. Nessun altro movimento culturale può rivendicare una tale continuità di interventi politici, altrettanto lungimiranti e su un periodo di tempo così lungo. Il sogno a occhi aperti dei surrealisti non fece mai perdere loro di vista la realtà nella quale lottavano.

Istituzioni aberranti e scandalose

Il primo proclama del gruppo, nel 1925, riprende una classica rivendicazione del pensiero anarchico: "Aprite le prigioni. Sciogliete l'esercito. Non esistono reati di diritto comune". Vi si legge tra l'altro: "Le costrizioni sociali hanno fatto il loro tempo. Niente, né la constatazione di un fatto compiuto né il contributo alla difesa nazionale potrebbero costringere l'uomo a fare a meno della libertà. L'idea di prigione, l'idea di caserma hanno oggi pieno corso; queste mostruosità non vi sorprendono più... Non abbiamo paura di confessare che noi attendiamo, che noi auspichiamo la catastrofe. La catastrofe consisterebbe nel persistere di un mondo in cui l'uomo ha dei diritti sull'uomo. L'unione sacra dinanzi ai coltelli o alle mitragliatrici: come fare appello più a lungo a questo argomento squalificato? Restituite ai campi i soldati e i galeotti. La vostra libertà? Non c'è libertà per i nemici della libertà. Non saremo complici dei carcerieri"[3].

Questa prima presa di coscienza è di carattere ancora generico. Più tardi, Breton preciserà ancora meglio: "il rifiuto surrealista è totale. [...]. Tutte le istituzioni sulle quali si fonda il mondo moderno e che hanno avuto la loro risultante nella prima guerra mondiale sono considerate da noi aberranti e scandalose. Per cominciare, ci scagliamo contro tutto l'apparato di difesa della società: esercito, 'giustizia', polizia, religione, medicina mentale e legale, scuola [...] Ma per combattere con qualche speranza di successo è necessario attaccarne la struttura portante, la quale, in ultima analisi, è di ordine logico e morale: la pretesa 'ragione' di uso corrente, la quale ricopre – con un'etichetta fraudolenta – il 'buon senso' più logoro, la 'morale' falsificata dal cristianesimo allo scopo di scoraggiare ogni resistenza contro lo sfruttamento dell'uomo."[4]

In un volantino del 21 settembre 1925, intitolato "La rivoluzione innanzitutto e sempre" i surrealisti già affermano "Ben consci della natura delle forze che attualmente turbano il mondo [...] vogliamo proclamare il nostro assoluto distacco e in qualche modo la nostra purificazione dalle idee che sono alla base della civiltà europea [...] Dovunque regni la civiltà occidentale, tutti i vincoli umani sono venuti meno, tranne quelli che hanno una ragion d'essere nell'interesse, nel 'duro pagamento in contanti'. Da più di un secolo, la dignità umana è ridotta al rango di un valore di scambio. È già ingiusto che chi non possiede sia asservito da chi possiede, ma quando questa oppressione supera il quadro di un semplice salario da pagare e assume come esempio la forma di schiavitù che l'alta finanza internazionale fa pesare sui popoli, è una iniquità che nessun massacro riuscirà a espiare. Non accettiamo le leggi dell'Economia e dello Scambio, non accettiamo la schiavitù del Lavoro e, su un piano ancora più ampio, ci dichiariamo in stato di insurrezione contro la Storia [...] Noi siamo la rivolta dello spirito; consideriamo la Rivoluzione sanguinosa come la vendetta ineluttabile dello spirito umiliato dalle vostre opere. Non siamo degli utopisti: questa Rivoluzione non la concepiamo che in forma sociale".

Molto spesso, negli ambienti della sinistra, si esige dagli artisti di essere "i pifferi della rivoluzione", come già condannava Elio Vittorini. In proposito la posizione dei surrealisti è molto decisa. Nel "Secondo manifesto" Breton afferma: "Non credo alla possibilità di esistenza attuale di una letteratura o un'arte che esprimano le aspirazioni della classe operaia. Se rifiuto di crederci, è perché in periodo pre-rivoluzionario lo scrittore o l'artista, di formazione necessariamente borghese, è per definizione inetto a tradurle"[5]. Infatti, come si potrebbero difendere una letteratura e un'arte cosiddette proletarie "in un'epoca in cui nessuno potrebbe vantarsi di appartenere alla cultura proletaria per l'ottima ragione che quella cultura non ha ancora potuto essere realizzata, nemmeno in regime proletario"[6].

Il prologo di un regresso

A partire dalla primavera del 1931 si susseguono quattro documenti, i primi due con titoli che si commentano da soli: *Non visitate l'esposizione coloniale* (maggio) e *Primo bilancio dell'esposizione coloniale* (3 luglio). *Al fuoco* inneggia invece alla ripresa delle lotte in Spagna: "A partire dal 10 maggio 1931, a Madrid, Cordova, Siviglia, Bilbao, Alicante, Malaga, Granada, Valenza, Algeciras, San Roque, La Linea, Cadice, Arcos de la Frontera, Huelva, Badajoz, Jerez, Almeria, Murcia, Gijon, Teruel, Santander, La Coruña, Santa Fé, ecc., la folla ha incendiato le chiese, i conventi, le università religiose, distrutto le statue, i quadri che questi edifici contenevano, devastato gli uffici dei giornali cattolici, cacciato tra le urla i preti, i monaci, le suore, che passano in fretta le frontiere. Cinquecento edifici distrutti per cominciare non chiuderanno questo bilancio di fuoco. Opponendo a tutti i roghi una volta innalzati dal clero di Spagna la grande luce materialista delle chiese bruciate, le masse sapranno trovare nei tesori di queste chiese l'oro necessario per armarsi, lottare, e trasformare la Rivoluzione borghese in Rivoluzione proletaria".

Nel febbraio 1933 i nazisti danno fuoco al Reichstag accusando del rogo i comunisti e dando così un pretesto a Hindenburg per abrogare i diritti fondamentali sanciti dalla costituzione di Weimar. Il decreto che mette fine alla repubblica prepara il terre-

no per la vittoria (truccata) dei nazisti, che in marzo ottengono il 44 per cento dei seggi in parlamento. Per consolidarne il dominio Hindenburg firma un nuovo decreto che autorizza Hitler a legiferare per quattro anni senza il controllo del Reichstag.

L'Associazione degli artisti e scrittori rivoluzionari (Aear) e i surrealisti sono gli unici gruppi di intellettuali che in Francia cercano di allertare l'opinione pubblica. Nell'appello *Protestate!* essi avvertono che il risultato elettorale in Germania è il prologo di un regresso della civiltà, della messa fuori legge di ogni pensiero che non sia retrogrado, del ritorno al più cupo e feroce antisemitismo da medioevo. L'appello auspica un fronte unico di lavoratori e intellettuali per lottare contro il terrore in Germania e contro il Trattato di Versailles, le cui clausole inique hanno favorito, se non provocato, l'ascesa del nazismo.

L'anno seguente, le giornate dal 6 al 10 febbraio 1934 segnano l'offensiva del fascismo francese. La reazione di Breton e dei suoi amici è immediata: "È la sera stessa del 6 febbraio 1934, cioè tre o quattro ore dopo il putsch fascista di cui alcuni di noi erano stati a osservare il concreto sviluppo, chi sui grandi *boulevards*, chi nelle vicinanze della Place de la Madeleine, che, dietro mio suggerimento, si stabilì di invitare a riunirsi subito il maggior numero possibile di intellettuali dl tutte le tendenze decisi a far fronte alla situazione. Si trattava di fissare immediatamente le misure di resistenza che potevano essere prospettate. Questa riunione – che doveva durare tutta la notte – si concluse con la redazione, [il 10 febbraio 1934] di un documento intitolato 'Appello alla lotta' che scongiurava le organizzazioni sindacali e politiche della classe operaia di realizzare l'unità d'azione e si pronunciava per lo sciopero generale"[7].

Critiche all'Unione Sovietica

Dal primo al secondo dopoguerra i surrealisti sono stati quasi isolati nel denunciare la degenerazione dello stato sovietico. Mi basti citare una sola dichiarazione redatta nel 1935. "Limitiamoci a registrare il processo di rapido regresso per cui dopo la patria è la famiglia a uscire indenne dalla rivoluzione russa agonizzante (che ne pensa Gide?). Laggiù non resta altro che restaurare la religione e – perché no? – la proprietà privata perché sia finita con le più belle conquiste del socialismo. A costo di provocare il furore dei loro turiferari, chiediamo se vi sia bisogno di un altro bilancio per giudicare dalle loro opere un regime, in particolare il regime *attuale* della Russia sovietica e l'onnipossente capo sotto il quale quel regime sta volgendo alla negazione radicale di ciò che dovrebbe essere e di ciò che è stato. A quel regime, a quel capo, non possiamo che significare formalmente la nostra sfiducia"[8].

Dal primo al secondo dopoguerra i surrealisti sono stati quasi isolati nel denunciare la degenerazione dello stato sovietico

In questo convegno dominato dagli stalinisti – nel quale si tentò perfino di impedire ai surrealisti di leggere la loro relazione – le sole voci di dissenso furono quelle di Waldo Frank, André Malraux, Boris Pasternak, Magdeleine Paz, Charles Plisnier e Gaetano Salvemini.

Nel manifesto *Al tempo che i surrealisti avevano ragione* (1935), Breton e i suoi amici tornando sulla questione della difesa della cultura, affermano: "Il problema non può essere quello della difesa e della conservazione della cultura. La cultura, dicevamo, ci interessa solo nel suo *divenire*, e questo divenire esige prima di tutto la trasformazione della società mediante la rivoluzione proletaria"[9].

Nel 1936 la congiuntura internazionale diventa esplosiva. Il 18 luglio in Spagna il generale fellone Franco si ammutina e aggredisce la Repubblica: è il prologo della resa delle "democrazie" occidentali alla peste bruna. In Francia la vittoria del Fronte popolare in giugno non frena la corsa all'abisso. Lo stesso anno la Renania è rioccupata. Quando l'eroica resistenza spagnola viene tradita dal governo francese del Fronte popolare, sono ancora i surrealisti ad avvertire che l'abbandono della Spagna repubblicana non può essere che il preludio alla realizzazione del piano di egemonia mondiale dei nazifascisti. Essi reclamano una decisa azione prima che sia troppo tardi: "Fronte popolare! Organizza d'urgenza le masse! Costituisci, esercita, arma le *milizie proletarie* senza le quali non sei che una facciata! È venuto il momento di mettere a profitto il vecchio argomento dei tuoi avversari: l'affermazione concreta della forza è la prima garanzia di sicurezza!" (*Neutralité? Non-sens, crime et trahison*, 20 agosto 1936).

Il 3 settembre 1936 e il 26 gennaio 1937 André Breton prenderà posizione sui primi e sui secondi processi di Mosca. Ne rimase così sconvolto che quindici anni dopo la sua indignazione rimaneva intatta: "Non riesco a spiegarmi come oggi, anche con quel minimo di coscienza che può sussistere, non ci si ribelli dinanzi alla sfida impudente non dico a ogni sentimento di giustizia, ma addirittura al più elementare buon senso, costituita dalla messa in scena di quei processi e dalle motivazioni delle sentenze"[10].

Poco più di un anno dopo Breton parte per il Messico per incontrare l'uomo il cui pensiero politico e il cui rigore morale egli ha ammirato e difeso sin dal 1925, e cioè sin dall'inizio del periodo "ragionante" del surrealismo. Gli incontri con Trotsky permisero presto di "giungere a un accordo circa le condizioni che, da un punto di vista rivoluzionario, dovevano essere riservate all'arte e alla poesia, affinché que-

ste partecipassero alla lotta emancipatrice, pur rimanendo interamente libere nelle loro ricerche"[11]. Questa intesa si espresse in un testo, pubblicato il 25 luglio 1938, con il titolo *Per un'arte rivoluzionaria indipendente* e si concluse, l'anno seguente, con la fondazione di una 'Federazione internazionale dell'arte rivoluzionaria indipendente' (Fiari)".

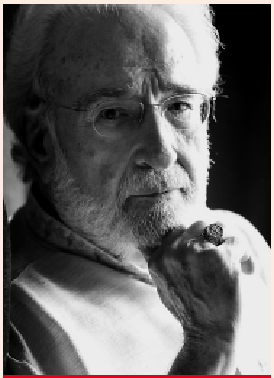
È sintomatico che l'ultima presa di posizione dei surrealisti, poco prima dello scoppio della guerra, nel luglio del '39, sia una protesta contro l'arresto di tre militanti rivoluzionari, nel quale i surrealisti vedono l'annuncio della soppressione di tutte le libertà. "Stiamo bene attenti! L'incarcerazione di questi tre nostri compagni è solo un piccolo saggio. Se riesce, è la fine anche delle poche libertà che ancora ci restano [...] Invitiamo tutti coloro che non sono stati ancora colpiti da questo ignobile contagio sciovinistico, tutti coloro che osano pensare liberamente, a unirsi a noi per protestare contro gli scellerati decreti-legge che autorizzano lo stato maggiore a far pesare fin da ora la sua dittatura facendo passare per un 'attentato alla difesa nazionale', anzi per una operazione spionistica, l'azione di uomini coraggiosi, dell'onestà e della lucidità dei quali rispondiamo noi. *C'è di mezzo non la loro libertà, ma la libertà di tutti" (A bas les lettres de cachet* (luglio 1939).

L'ignobile parola "impegno"

Nel 1941 Breton, rifugiato a Marsiglia in zona non occupata, parte per New York, per poi tornare a Parigi nella primavera del 1946. Il suo primo intervento pubblico – un discorso, il 7 giugno, in difesa di Antonin Artaud al Teatro Sarah Bernhardt – gli dà l'occasione di chiarire il carattere irrisorio di "ogni forma di *engagement* che stia al di qua di questo triplice e indivisibile obiettivo: trasformare il mondo, cambiare la vita, rifare da cima a fondo l'intelletto"[12]. L'anno seguente tira altre stoccate contro l'*engagement* di molti intellettuali, per la maggior parte stalinisti, spesso gli stessi che durante l'occupazione nazista, e prima che il conflitto coinvolgesse l'Urss, incitavano a fraternizzare con il soldato tedesco e a collaborare con il regime di Pétain: "L'ignobile parola impegno [*engagement*], che è diventata alla moda durante la guerra, trasuda un servilismo che fa orrore alla poesia e all'arte"[13].

Lo stesso anno ricorda il concetto base del surrealismo: per trasformare il mondo bisogna prima conoscerlo. E come possono trasformarlo coloro che tradiscono la verità e la bellezza? Breton scrive: "Che aberrazione, che impudenza c'è nel volere 'trasformare' un mondo quando si fa così poco caso della necessità di interpretarlo in ciò che ha di più permanente!"[14].

La prima dichiarazione collettiva del gruppo va situata nel clima politico dell'immediato dopoguerra, quando, conniventi i comunisti al governo, si abiuravano gli ideali della Resistenza. Le forze del colonialismo francese avevano represso con furore selvaggio le istanze nazionaliste in Algeria (45.000 massacrati in seguito alla repressione di una manifestazione dei braccianti del Setif), e in Madagascar (85.000 morti tra il 1947 e il '48). Ora si trattava di condannare il tentativo di ridurre nuovamente a colonia la Repubblica Democratica del Vietnam, la cui indipendenza era stata proclamata da Ho Chi Minh il 29 agosto 1945. Con vigore e lucidità il gruppo riconferma le proprie opzioni rivoluzionarie e internazionaliste, concludendo il loro manifesto di condanna con queste parole, "il surrealismo dichiara di non aver rinunciato a nessuna delle sue rivendicazioni e meno che mai alla volontà di una trasformazione radicale della società. Ma esso sa quanto siano illusori gli appelli alla coscienza, all'intelligenza e persino agli interessi degli


Arturo Schwarz

Arturo Schwarz (Alessandria d'Egitto, 1924), storico dell'arte, saggista e poeta. Giovane militante trotzkysta, fu arrestato per ragioni politiche e torturato nel natio Egitto. Trasferitosi in Europa, sin dagli anni '50 ha scritto su testate anarchiche (*Volontà, Il libertario, Umanità Nova*). Con la nostra rivista, che lo annovera tra i propri collaboratori, ha un rapporto di particolare simpatia dal 1970, l'anno precedente la nostra nascita, dato che fu tra gli abbonati sostenitori di una rivista... che doveva ancora nascere.

Ha insegnato in alcune università (University of California: La Jolla e Berkeley, Harvard, Toronto, Parigi, Gerusalemme, Tel Aviv, ecc.). Ha tenuto conferenze in musei e accademie d'arte (New York, Philadelphia, Caracas, La Havana, Saõ Paolo, Gerusalemme, Tokio, Milano, Urbino, Bologna, ecc.). Ha curato importanti mostre antologiche (Biennali di Venezia e di Saõ Paolo, Dada, e Surrealismo; e retrospettive: Duchamp e Man Ray). È autore di monografie su André Breton, Marcel Duchamp e Man Ray, nonché di saggi su Dadaismo, Surrealismo, la Kabbalah, alchimia, tantrismo, arte tribale e preistorica. Ha scritto complessivamente oltre un centinaio di libri, tra saggistica e poesie. Negli anni '60 è stato anche editore (Edizioni Schwarz) pubblicando tra l'altro un libro di Daniel Guerin e un paio di Leone Trotzky.

■

uomini, quanto siano facili su questo piano la menzogna e l'errore e quanto le divisioni siano inevitabili: per questo il campo che si è prescelto è al tempo stesso il più ampio e il più profondo, commisurato a una vera fraternità umana. Esso è dunque qualificato per elevare la sua protesta veemente contro l'aggressione imperialista e per rivolgere il suo saluto fraterno a coloro che in questo stesso momento incarnano il divenire della libertà"[15].

Questa dichiarazione e le due seguenti ("Rottura inaugurale" e "A cuccia, i piagnoni di dio!") esplicitano – e il discorso è diretto in particolare alle nuove leve – le direttive fondamentali che hanno caratterizzato la riflessione poetica e ideologica nel periodo tra le due guerre, e cioè: internazionalismo, antistalinismo e anticlericalismo. "Rottura inaugurale" (giugno 1947) ribadisce l'autonomia del pensiero surrealista dai partiti, in primo luogo da quello comunista, e persino dal trotskista, e conclude: "È nella misura in cui chiede alla rivoluzione di inglobare la totalità dell'uomo, di non concepirne la liberazione da un angolo visuale particolare bensì sotto tutti gli aspetti contemporaneamente che il surrealismo si dichiara il solo qualificato a gettare sulla bilancia le forze di cui si è fatto l'indagatore e poi il *conduttore meravigliosamente magnetico* – dalla donna-bambina allo humour nero, dal caso oggettivo alla volontà del mito. Queste forze hanno come luogo di elezione l'amore incondizionato, sconvolgente e folle che solo permette all'uomo di vivere in tutta la sua ampiezza, di evolvere secondo dimensioni psicologiche nuove.

"Questa impresa è l'impresa specifica del surrealismo. È il suo grande appuntamento con la Storia. Il sogno e la rivoluzione sono fatti per conciliarsi, non per escludersi. Sognare la Rivoluzione non significa rinunciarvi, ma farla doppiamente e senza riserve mentali. Sventare l'invivibile non significa fuggire la vita, ma precipitarvisi totalmente e senza ritorno. "Il surrealismo è quello che sarà"[16].

Bandiere rosse e nere

In *Arcane 17*[17], uno scritto redatto durante gli anni dell'ultimo conflitto mondiale, Breton per la prima volta esprime dubbi sulla via proposta dai marxisti-leninisti per giungere alla liberazione dell'uomo. Egli è scosso dalla sterile esperienza di quindici anni di lotta accanto alla sinistra, sia pure non stalinista, ma comunque marxista. Questi anni gli hanno fatto constatare quanto i militanti, non solo di questa sinistra, siano sordi alle rivendicazioni che non siano sociali. L'unico uomo politico – Trotsky – che aveva capito il carattere insopprimibile delle rivendicazioni dell'uomo come individuo, e non come un'entità astratta indissolubilmente legata alla massa, era stato assassinato quattro anni prima.

Breton torna allora al suo primo amore, torna alla grande corrente del pensiero libertario, alle fonti, al socialismo utopico di Fourier[18]. Rievoca l'emozione che provò, a diciassette anni, all'apparire delle bandiere nere in una dimostrazione popolare: "Ritroverò sempre per la bandiera rossa, spoglia di sigle e di emblemi, lo sguardo che ho avuto a diciassette anni, quando, nel corso di una manifestazione popolare, alla vigilia dell'altra guerra, l'ho vista dispiegarsi a migliaia nel cielo basso di Pré Saint-Gervais. E tuttavia – sento che, razionalmente non posso evitarlo – continuerò a fremere ancora di più evocando il momento in cui, quel mare fiammeggiante in punti poco numerosi e ben circoscritti, è stato forato dal volo delle bandiere nere"[19].

Poi il suo ricordo va ancora più lontano, alla sua infanzia: "Non dimenticherò mai il sollievo, l'esaltazione e l'intima soddisfazione suscitata in me, una delle prime volte in cui da bambino fui accompagnato in un cimitero – fra tanti monumenti funebri deprimenti o ridicoli – dalla scoperta di una semplice lastra di granito dov'era inciso in lettere maiuscole rosse il superbo motto: "Né dio né padrone". La poesia e l'arte avranno sempre un predilezione per tutto ciò che trasfigura l'uomo in questa ingiunzione disperata, irriducibile che, di quando come una sfida derisoria egli rivolge alla vita. Perché al di sopra dell'arte e della poesia, lo si voglia o no, sventola una bandiera rossa e nera di volta in volta"[20].

"A cuccia, i piagnoni di dio!" (giugno 1948) denuncia i vari tentativi di strumentalizzare, a profitto del cristianesimo, il pensiero di Rimbaud, di Lautréamont e persino di Sade. Vi si osserva che "i cristiani d'oggi dispongono di argomenti presi in immondezzai teologici abbastanza eterocliti da far fronte alle circostanze più diverse. In queste condizioni, non essendovi la benché minima costanza nel linguaggio da essi impiegato, a causa della loro fondamentale duplicità, ogni discussione è impossibile. Del resto lo è sempre stata. E così, anche se l'idea di dio, considerata in quanto tale, non riuscirebbe che a strapparci degli sbadigli di noia, poiché le circostanze in cui questa idea interviene sono tali da suscitare la nostra collera, gli esegeti non siano sorpresi di vederci ricorrere ancora alle 'grossolanità' dell'*anticlericalismo elementare* dove il *Merde à dieu* iscritto sugli edifici del culto a Charleville resta l'esempio tipico. Il fatto che i politici tra loro rinuncino all'anatema non basta perché noi rinunciamo a quelle che chiamano bestemmie, apostrofi evidentemente prive ai nostri occhi di ogni obiettivo sul piano divino, ma che continuano a esprimere la nostra irriducibile avversione verso qualunque essere inginocchiato"[21].

Dalla fine degli anni quaranta in poi le prese di posizioni surrealiste arrivano sempre puntuali per condannare ogni involuzione reazionaria. Ma per concludere vorrei ricordare la collaborazione dei surrealisti con Le Libertaire – settimanale della Federazione anarchica in Francia – che, a partire da 22 maggio del 1947 inizia ad ospitare testi surrealisti pubblicando la prima dichiarazione collettiva del dopoguerra, "Libertà è una parola vietnamita". Tra il 17 giugno e il 20 novembre 1952 uscirono altri trentuno testi tra i quali due discorsi di Breton: quello pronunciato alla Mutualité (21 ottobre 1949), dove,

dopo aver ribadito la profonda affinità tra surrealismo e anarchia, viene commentato il programma del movimento "Cittadino del mondo" lanciato da Gary Davis; e quello a Wagram (6 marzo 1952) in difesa dei sindacalisti condannati a morte da Franco.

Con la "Dichiarazione preliminare" (12 ottobre 1951) iniziava, sotto forma di "Billets surréalistes", la collaborazione regolare al già citato Le Libertaire: "Surrealisti, noi non abbiamo mai cessato di riservare alla trinità Stato-lavoro-religione un'esecrazione che ci ha spesso condotti a incontrarci con i compagni della Fédération anarchiste. Questo accostamento ci conduce oggi a esprimerci sul Libertaire. Ce ne rallegriamo tanto più in quanto questa collaborazione ci consentirà, pensiamo, di definire alcune delle grandi linee di forza comuni a tutti gli spiriti rivoluzionari [...]

Questa sovversione, il surrealismo è stato e rimane il solo a intraprenderla sul terreno sensibile che gli è proprio. Il suo sviluppo, la sua penetrazione negli spiriti hanno messo in evidenza l'insuccesso di tutte le forme di espressione tradizionali e hanno dimostrato che esse erano inadeguate alla manifestazione di una rivolta cosciente dell'artista contro le condizioni materiali e morali imposte all'uomo. La lotta per la sostituzione delle strutture sociali e l'attività profusa dal surrealismo per trasformare le strutture mentali, lungi dall'escludersi, sono complementari. La loro unione dovrà affrettare l'avvento di un'èra libera da ogni gerarchia e da ogni costrizione"[22].

Oggi, come ieri, il movimento surrealista continua la stessa lotta su una scala internazionale più estesa che mai. Si veda in proposito il mio *Il Surrealismo, ieri e oggi / Storia, filosofia, politica*, in corso di stampa dove do la parola a oltre 40 militanti sparsi in Europa, nell'America del Nord e del Sud, in Africa, in Asia e in Australia dove il surrealismo è tutt'ora – per dirla con un espressione inglese – *alive and kicking*, e cioè, vivo e scalciante.

Arturo Schwarz

---

1 Breton, *Entretiens 1913-1952* (interviste radiofoniche con André Parinaud), trad. Livio Maitan e Tristan Sauvage [Arturo Schwarz], *Storia del Surrealismo*, Schwarz Editore, Milano 1960, p. 197
2 "Discorso al Congresso degli scrittori", giugno 1935 in *Manifesti del Surrealismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 172.
3 *La Révolution Surréaliste* (Paris), n. 2, 15 gennaio 1925, p. 18, ripreso in André Breton, *Storia del surrealismo 1919-1945*, cit. p. 211
4 "La claire tour", in *Le Libertaire* (Paris), 11 gennaio 1952, p. 2, ripreso in *La clé des champs*, Editions du Sagittaire, Paris 1953, pp. 272-73.
5 *"Seconde manifeste du surréalisme"* (1930), in Breton, *Manifesti del surrealismo*, cit., p. 90
6 ibid, p. 91
7 Breton, *Storia del surrealismo*, cit. pp. 157-58
8 Breton, "Posizione politica del Surrealismo", 1935 in *Manifesti del Surrealismo*, cit., p. 183-84
9 "Du temps que les surréalistes avaient raison" (1935), *ibid.*, p. 173.
10 Breton, *Storia del Surrealismo*, cit., p. 161
11 idem, p. 172
12 Breton, "Hommage à Antonin Artaud" (7 giugno 1946), in *La clé des champs*, cit., p. 84.
13 Breton, "Seconde arche", *ibid.*, p. 109. Vedi anche, su questo argomento, Benjamin Péret, *Le déshonneur des poètes* (1945), Pauvert, Paris 1965, ripreso qui quasi integralmente alle pp. 209-11.
14 Breton, "Signe ascendant" (30 dicembre 1947), in *La clé des champs*, cit., p. 113
15 "Liberté est un mot vietnamien" (aprile 1947), in Jean-Louis Bédouin, *Storia del Surrealismo, dal 1945 ai nostri giorni*, Schwarz Editore, 1960, pp. 253-55.
16 "Rupture inaugurale" (21 giugno 1947), *ibid.*, p. 263.
17 Breton, *Arcane 17* (1944), Sagittaire, Paris 1947.
18 Breton, *Ode à Charles Fourier*, Fontaine, Paris 1947.
19 Breton, *Arcane 17*, cit., p. 20.
20 *Ibid.*, p. 21.
21 "A la niche les glapisseurs de dieu" (14 giugno 1948), in Bédouin, *Storia del Surrealismo, dal 1945 ai nostri giorni*, cit., «Documenti» p. 269.
22 "Déclaration préalable", in *Le Libertaire* (Paris), 12 ottobre 1951, ripreso in Arturo Schwarz, *Breton Trotskij e l'anarchia*, Multhipla, Milano 1980 (I ed., Savelli, Roma 1974), pp. 177-78.

Casella Postale 17120

Campi rom/ Una politica assurda

Caro Paolo,

ho letto l'articolo di tuo fratello Enrico sul penultimo numero di "A". I dati che riporta ne "Il cuore freddo di molti italiani" a proposito dei rom sono impressionanti, ma per noi che lavoriamo su queste tematiche purtroppo ben noti.

Il punto è: com'è che il popolo italiano, in genere non particolarmente "cattivo" (!) e che ha mostrato anzi capacità di solidarietà piuttosto ragguardevoli in molte occasioni, è arrivato a un tal punto di ostilità (di razzismo) da far sì che solo il 17 per cento sia in grado di mostrarsi solidale verso questa gente?

Noi – mi riferisco sia all'Associazione OsservAzione di cui faccio parte, anche se ormai ne sono parte poco attiva per le conseguenze di una brutta malattia, sia a molte altre organizzazioni tra cui la 21 Luglio – pensiamo che l'immagine che è stata costruita addosso ai rom, attraverso il termine improprio di 'nomadi' e le condizioni di vita in cui sono costretti a vivere da oltre trent'anni qui in Italia, abbia influito pesantemente su quei sentimenti negativi già presenti da lungo tempo ed espressi nel termine "zingari".

I dati ricordati da Francesca de Carolis nel riquadro "Roma / Dopo il fallimento dell'"Emergenza Nomadi" ("A" 382, estate 2013) rispondono in parte alla mia domanda. Responsabili delle condizioni di vita dei rom sono le politiche che lo stato italiano, sia quello centrale sia quello regionale sia, spesso ma non sempre, quello comunale, ha messo in atto da quando, trent'anni fa, le loro presenze hanno cominciato a salire, come risultato dell'immigrazione dalla Jugoslavia, rendendo visibile la loro presenza sul territorio.

Vita in campi autorizzati e non, e sgomberi continui, in tutta l'Italia: così si può descrivere la vita di gran parte dei rom immigrati in questi trent'anni. Scrive Francesca de Carolis: " (...) a Roma sono stati spesi più di 62 milioni di euro. [Oggi] I villaggi attrezzati sono otto, mentre gli insediamenti a Roma sono *quintuplicati, diventati più di 500 nonostante i 536 sgomberi forzati*" (corsivo mio).

E in tutta l'Italia? Moltiplichiamo queste cifre per le città in cui vi sono stanziamenti di rom e otterremo cifre inimmaginabili, cifre di cui solo da poco si comincia a parlare.

Una ricerca delle associazioni Berenice, Compare, Lunaria e OsservAzione, appena pubblicata, dal titolo "Segregare costa: la spesa per i campi nomadi a Napoli, Roma e Milano" cerca di approfondire questo tema. Le conclusioni a cui arrivano gli autori sono riassunte nella frase finale della ricerca: "spreco di soldi pubblici".

Ma un piccolo dubbio mi ronza in testa: dopo trent'anni di questa solfa è davvero ancora il caso di parlare di spreco? O forse dovremmo aver il coraggio di dire cecità strumentale, sfruttamento dei rom e delle loro deboli possibilità di difesa per far girare soldi?

Tuo

Piero Colacicchi
Firenze

Con Maria, con Leonarda, con il popolo rom

Da giorni in Italia è in atto l'ennesima, preoccupante, campagna di odio antizigano, fomentato ad arte da trasmissioni sedicenti "di servizio pubblico", rotocalchi di intrattenimento, telegiornali, quotidiani…

Sappiamo che quando parliamo di rom, in questo paese che impedisce ai superstiti dei naufragi di Lampedusa di partecipare ai funerali, lo stato d'animo non è neutro.

Questa non è una sensazione, ma una consapevolezza accertabile attraverso la frequentazione delle associazioni di solidarietà con le comunità romanés, la conoscenza e l'informazione attraverso le pubblicazioni, i testi di ricerca, le statistiche delle condizioni drammatiche nelle quali le famiglie rom sono costrette a sopravvivere a causa delle politiche istituzionali locali e nazionali, con la complicità di un razzismo popolare forse senza precedenti.

Chi pretende di informare, chi si assume l'onore di fare informazione in Italia ha il doppio onere di essere informato e di trasmettere correttamente le notizie, senza allusioni o esplicite affermazioni di razzismo. È stato sostenuto, in una trasmissione televisiva della tv di stato, che la bambina sarebbe stata rapita da un network di trafficking di minori con sede in Bulgaria, e che sarebbe stata successivamente comprata dalla famiglia rom per "purificare la razza" della comunità romanés. Spesso vediamo, nell' "altro" da "noi", lo specchio di ciò che siamo…

Niente di quanto è stato sostenuto, con la presunzione e la certezza della Verità granitica, ha ancora alcun fondamento. Un'ipotesi come un'altra, ma che sembra "pesare" più di altre, scartate a priori.

L'immagine di Maria e l'utilizzo del suo corpo mediatizzato e strumentalizzato secondo costruzioni comunicative che alludono, spingono a prendere parte, a parteggiare per i bravi (la polizia che l'ha "salvata" dagli "aguzzini") contro i cattivi (la famiglia rom), denota il contrario della sensibilità dovuta in presenza della salvaguardia di un minore: le foto contrapposte della piccola con i capelli arruffati e le treccine più scure del biondo dei capelli e le manine sporche, contrapposta a quella della bambina "ripulita" dei segni del suo passato "vergognoso", con il vestitino nuovo e i capelli completamente biondi, al sicuro nell'associazione di affidamento, quasi a voler "smacchiare" una colpa.

È forse una colpa essere poveri? No, non lo è. È una condizione sociale, non una condizione dello "spirito", né ontologica, né tantomeno "innata", proprio come la razzista equazione che sta nuovamente passando con ciò che è conosciuto per "linea del colore": una piccola bionda non

può essere figlia di genitori rom.

È talmente "normale" l'orrore della "razza" che in questi giorni stanno moltiplicandosi, in Europa, massicci controlli nei confronti di famiglie rom con minori "bianchi". Qualcuno ha forse pensato, riflettuto sul fatto che questi controlli non sono affatto "normali", né basati su alcunchè di scientifico?

Al contrario, a seguito dell'oggettivazione del corpo di Maria – il corpo del reato – cresce l'accanimento poliziesco e razziale verso una minoranza vittima di molti olocausti, piccoli e grandi, nella storia passata e recente di una rilevante parte del mondo.

Questo è l'orrore, questo ritorno del passato con gli abiti ipocriti di chi dice di voler tutelare i diritti dei più deboli, sbattendo i mostri in prima pagina: le foto di fronte e di profilo dei due rom del campo greco sulle televisioni pubbliche italiane. Foto terribilmente simili a quelle dei perseguitati del Casellario Politico fascista e dei reclusi nei campi di sterminio nazisti: in entrambi questi elenchi dell'abominio troverete volti di donne e uomini rom. Colpevoli di vivere secondo regole non scritte, colpevoli di essere poveri e di vivere in "discariche" a cielo aperto: non-luoghi nei quali le istituzioni nazionali li costringono a vivere, senza assistenza e lontani dal centro delle città, in periferie abbandonate e prive di mezzi di trasporto.

I rom hanno molti doveri per lo stato italiano, ma nessun diritto. Sono in maggioranza italiani, ma sono trattati peggio che se fossero stranieri.

Sappiamo che la costruzione dell'immaginario passa attraverso i corpi, e attraverso le modalità con le quali alcuni corpi contano più di altri, e vengono "raccontati" con differenti "marcature". Così la cameretta di Maria, in ordine, pulita e ben arredata, è elemento di sospetto in una famiglia poverissima. In un mondo colmo di pregiudizi, questo è ciò che il nostro "sguardo" vuol vedere.

Così la giovane e coraggiosa Leonarda, pronta a percorrere la propria strada di autodeterminazione in Francia anche contro le violenze subite in famiglia, viene obbligata a scegliere tra ciò che è ritenuta essere la "sua razza" (la sua famiglia romanés, espulsa in Kosovo) e il cosiddetto diritto/dovere di studio, magari per diventare "una brava francese". E magari per vergognarsi, in futuro, di avere genitori "rom".

Si parla tanto di aiutare le donne a denunciare chi le stupra e molesta: lo stato francese si è reso complice della violenza contro Leonarda, spingendola a ritrattare le precedenti accuse verso il padre, a causa dell'attacco del governo francese contro la sua famiglia. Ma l'utilizzo del sessismo per politiche razziste e del razzismo per attacchi sessisti, noi, lo sappiamo riconoscere. Noi sappiamo da che parte stare.

La piccola Maria non è figlia "biologica" di chi l'ha comunque accolta e nutrita, pur in povertà. I motivi per i quali la bambina è cresciuta in quella famiglia rom possono essere tantissimi. La tv di stato e quella privata hanno già decretato il verdetto.

Noi stiamo con Maria, con Leonarda e con il popolo rom.

Osservatorio antidiscriminazioni
altra.info@yahoo.it
(24 ottobre 2013)

Torino/ Appello alla solidarietà

Cari compagni e compagne,

siamo obbligati a fare appello alla vostra solidarietà attiva. Numerosi compagni e compagne della Federazione Anarchica Torinese sono sotto processo per la loro attività politica e sociale. Abbiamo in corso ben due maxi processi per la nostra attività antirazzista, un processo per antifascismo, uno per antimilitarismo, uno per il nostro impegno nel movimento No Tav.

Banali azioni di informazione e lotta sono entrate nel mirino della magistratura. Un presidio antirazzista diventa violenza privata, una performance antimilitarista un'offesa alla sacralità dell'esercito, il buttare via un manifesto fascista danneggiamento, un'azione popolare di contrasto al Tav viene perseguita con durezza.

Alcuni di noi hanno già subito nel recente passato condanne per la propria attività politica. Alcuni di noi rischiano la galera.

Siamo convinti che il miglior modo per rispondere alla repressione dello Stato consista nel continuare con ancora maggior impegno le lotte nelle quali siamo impegnati.

Siamo anche convinti che campagne pubbliche di appoggio ai compagni finiti nel mirino della magistratura possano riportare sul terreno della lotta le vicende che lo Stato vorrebbe relegare in un'aula di tribunale.

I processi hanno anche un costo molto elevato, sia per gli avvocati che per tutte le carte che la burocrazia della repressione pretende.

Ci servono urgentemente circa 10.000 euro. Non siamo in grado di farcela da soli. Il conto corrente postale cui potete inviare i vostri contributi è il numero 10 137 38 032 – intestato a Maria Margherita Matteo, Torino.

codice IBAN IT35 Y076 0101 0000 0101 3738 032. Codice BIC/SWIFT BPPIITRRXXX

Federazione Anarchica Torinese
fat@inrete.it

Il cimitero di Spoon River

Tutto il mondo è paese, un paese è tutto il mondo, per la stessa ragione per cui in ogni singola cellula esiste il se-

segue a pag. 136

Prosegue il dibattito su "Libertà senza Rivoluzione"

Prosegue, nelle prossime due pagine, il dibattito conseguente all'uscita del volume *Libertà senza Rivoluzione* di Giampietro "Nico" Berti (Piero Lacaita Editore, Bari 2012), dal quale abbiamo ripreso qualche stralcio in "A" 377 (febbraio). Sono intervenuti Franco Melandri e Domenico Letizia ("A" 378, marzo), Luciano Lanza e Andrea Papi ("A" 379, aprile), Luigi Corvaglia e Alberto Ciampi ("A" 380, maggio), Marco Cossutta e Salvo Vaccaro ("A" 381, giugno), Persio Tincani e Fabio Massimo Nicosia ("A" 382, estate) Enrico Ferri e Antonio Cardella ("A" 383, ottobre) Cosimo Scarinzi e Francesco Codello ("A" 384, novembre) e ora Claudio Venza e Lorenzo Pezzica.

Libertà senza Rivoluzione/15

Claudio Venza/ Nico Berti, un critico "a-rivoluzionario e a-riformista"

Non è proprio l'ultimo simpatizzante giunto quasi per caso. Nico Berti è orgoglioso di essere stato uno dei pochi giovani anarchici ad avvicinarsi al movimento nei primi anni sessanta. Egli ha avuto un ruolo di primo piano nella formazione di una "vulgata" libertaria a cominciare dai primi anni settanta. Ha percorso in lungo e in largo l'Italia per animare dibattiti e convegni promossi dal Centro Studi Libertari di Milano, vere officine di cultura. Senza contare i numerosi libri di storia del pensiero e del movimento anarchici, dal "mattone" di circa mille pagine che affronta due secoli di pensiero antiautoritario (Lacaita, 1998) alle monumentali biografie di Francesco Saverio Merlino e di Errico Malatesta.

Tali informazioni, forse superflue per compagni meno giovani, servono per capire lo spirito con cui è stato scritto questo ennesimo libro di analisi e di proposte attorno all'anarchismo di ieri, di oggi e di domani. Insomma è un lavoro che merita seria attenzione invece di una schematica e troppo comoda etichettatura.

Questo è innanzitutto un testo di filosofia politica pieno di ragionamenti sui termini fondamentali di quella scienza che mancherebbe all'anarchismo e che qui è offerta in modo perentorio. Molte sono le asserzioni decise e senza indugi. Valga citarne alcune: "Il pensiero rivoluzionario è necessariamente un pensiero fondamentalista", "La Rivoluzione è priva di significato e, soprattutto, è inutile", "La Rivoluzione è autoritaria perché è impossibilitata a costruire, in breve tempo, alcunché di legittimo". Logicamente se si parte da questi principii ne discende che l'aspirazione alla libertà, vero nocciolo duro dell'anarchismo, deve prescindere da ogni tipo di Rivoluzione che la nega alle fondamenta. Qui non si affronta, nemmeno di passaggio, la possibile esistenza di una Rivoluzione Libertaria. La stessa esperienza spagnola, a cui Nico fa spesso riferimento quale più alto esempio di tentativo libertario nell'Europa Occidentale, sarebbe stata sconfitta per una intrinseca debolezza o contraddizione: le masse spagnole non erano sufficientemente rivoluzionarie. Una simile affermazione mi pare francamente molto parziale e piuttosto autoconfermante.

L'analisi bertiana del fenomeno rivoluzionario è davvero spietata e la condanna dell'anarchismo all'irrilevanza attuale è senza appello. La causa risiede nella sconfitta definitiva del comunismo che avrebbe comportato anche la fine del movimento operaio e socialista nel quale, bene o male, l'anarchismo si è riconosciuto. Dal successo del capitalismo deriva anche la fine dell'"anarchismo classico". E come si può salvare l'anarchismo? Per il "profeta" Nico solo trovando un confronto, e una collaborazione, con l'ideologia meno lontana (e vincente) del mondo occidentale: il liberalismo democratico.

Il bivio per l'anarchismo, a questo punto della storia umana, sarebbe tra il preservare la memoria del passato oppure l'"aprirsi al futuro, rinunciando a una parte – non piccola – della sua identità pregressa". La strada maestra, per Berti, sarebbe quella della "libertà che parla a nome dell'eguaglianza" ovvero l'accettazione del fatto che "il politico è più importante del sociale". Ancora una volta la storia spagnola dimostrerebbe che "la rivoluzione sociale non ha in sé la risoluzione di se stessa". Altrimenti (e ciò, secondo me, è poco fondato storicamente) "gli anarchici avrebbero vinto".

Un punto forte per evitare l'emarginazione risiederebbe nella scelta del "male minore", quello che è "il più possibile vicino a ciò che piace". Va quindi rifiutata la sirena dell'utopia, troppo a lungo ascoltata (ma era pure uno dei punti centrali dell'attività del Centro Studi Libertari di Milano a cui egli ha dato per decenni un notevole contributo!) in quanto "orizzonte teorico-concettuale che ha drogato il pensiero anarchico".

Questo testo presenta una tranquilla ("candida" direbbe l'autore) affermazione sulla superiorità della civiltà occidentale sulle altre civiltà che "non presentano prioritariamente il valore centrale della libertà". Così Berti risponde ad una "operazione delirante sotto il profilo epistemologico e abominevole sotto l'aspetto etico", quella del relativismo culturale che sta affascinando vari ambienti libertari.

Molto significativa, e molto discutibile, appare la stroncatura dedicata a tre militanti (e teorici) dell'anarchismo: Tomás Ibáñez, Andrea Papi e Maria Matteo. I tre esprimono convinzioni rivoluzionarie, sia pure aggiornate e rivedute, rispettivamente in base al desiderio di rottura radicale, al bisogno di una trasformazione profonda, all'urgenza dell'agire rivoluzionario. Ebbene Berti contesta queste aspirazioni ripetendo "Perché mai?", ma trascura il fatto che tutti e tre, e non solo loro, non si rassegnano a vivere nell'attuale tipo di società basata sullo sfruttamento, l'oppressione, la gerarchia. Chissà se gli anarchici dovrebbero, per uscire dall'insignificanza storica e politica, rinunciare alla lotta antiautoritaria e sedersi a chiacchierare con i potenti di turno, i liberaldemocratici? Non penso che chi continua a dichiararsi anarchico, e che qui ha realizzato un grande sforzo intellettuale per ridefinire l'anarchismo, voglia indicare l'inutilità di ogni forma di opposizione al sistema dominante in quanto "male minore".

Forse è un dato che l'anarchismo non è in grado di giocare in proprio un ruolo importante sullo scenario complessivo. È però altrettanto vero che "insistere sui nessi che uniscono l'idea anarchica a quella liberale e a quella democratica", come Nico propone in conclusione, non significa indicare una nuova promettente strada, bensì un triste vicolo cieco. Un vicolo piuttosto oscuro nel quale, tra l'altro, lo stato liberaldemocratico non appare per nulla disposto a giocare dalla parte della squadra libertaria.

Claudio Venza

Lorenzo Pezzica/ La memoria contro l'oblio

Libertà senza rivoluzione è senza dubbio un testo importante e denso, soprattutto per il lavoro di ricerca teorica, anche se in alcuni suoi passaggi, l'eccessiva enfasi della scrittura indebolisce in parte l'analisi e la critica. Si passa dal saggio storico-filosofico al pamphlet polemico, dal linguaggio complesso e articolato ad espressioni affrettate e acritiche, a volte eccessivamente liquidatorie.

Libertà senza rivoluzione lancia una sfida – storica, culturale, politica - nei confronti di chi oggi si ritiene anarchico. L'obiettivo di fondo del libro è infatti quello di affrontare il problema politico e culturale che l'anarchismo (pensiero e movimento) si trova oggi a sostenere dopo la sconfitta del comunismo e la conseguente vittoria del capitalismo. Nello spazio concesso, mi limiterò a brevi considerazioni e personali suggestioni, in ordine sparso, rispetto ai temi principali che emergono dal libro.

Merita seria attenzione la spiegazione che viene proposta nei confronti del rapporto tra "rivoluzione e Rivoluzione". Persuade l'analisi dell'esaurimento storico della Rivoluzione (con la R maiuscola) "rimasta una chimera", meno la conseguente risoluta rinuncia ad interrogarsi rispetto un suo possibile nuovo significato (senza la R maiuscola). Convince la critica serrata del comunismo e della sua storica e inesorabile sconfitta, che del resto l'anarchismo, in tempo reale e non a posteriori, aveva già criticato e condannato.

Quando però Berti affronta la questione della vittoria del capitalismo nei confronti del comunismo, fatto storico oggi evidente, affronta l'argomento senza dedicargli analoga acribia intellettuale.

La vittoria del capitalismo oscilla tra la rilevazione di un fatto storico difficilmente confutabile e l'asserzione di una sua irreversibilità. Ma la vittoria a livello storico non significa per forza aver ragione in base ad una impostazione teleologica della storia, come sembra emergere dalle pagine del libro, nonostante l'autore nello stesso tempo sottolinei come la storia non abbia alcuna direzione e non abbia alcun senso. Se è così, non si capisce perché poi, nella sostanza, emerga una sorta di filosofia della storia con l'obiettivo di trovare una giustificazione a definizioni universalistiche che non lasciano spazio a confronti interpretativi.

L'analisi teorica e storica della vittoria del capitalismo è affrontata senza tropo preoccuparsi di ricordare le numerose trasformazioni avvenute sin dal suo inizio ed eludendo ad alcuni tratti che hanno segnato e che segnano, in senso micidiale, la sua storia e il suo presente, se non con qualche accenno ai suoi "misfatti", tutto sommato collaterali. L'analisi così elude alla genealogia del capitalismo, al suo "Cuore di tenebra". Una genealogia fatta di conquiste coloniali, di imperialismi, di forza lavoro asservita e schiavizzata, di usurpazione politica e sua traduzione in principi di diritto, di guerre, che hanno segnato la forza vincente di un capitalismo difficilmente riducibile a semplice ordine "neutro" e spontaneo di forze apolitiche di mercato. Con questa omissione "genealogica" sembra difficile poter sostenere la piene libertà di scelta dell'uomo trascurando di esaminare storicamente e concretamente chi opera tale scelta e quali siano i suoi concreti margini di autonomia e le sue condizioni materiali, culturali e sociali.

Ha ragione Berti quando afferma che l'anarchismo opera un ribaltamento semantico, proponendo una diversa prospettiva del rapporto politico e sociale non più in termini orizzontali di destra/sinistra, bensì verticali di alto/basso. Eppure nonostante la coppia destra/sinistra sia difficile da riconoscere nella prassi politica quotidiana e sia considerata superata dalla radicale trasformazione dello spazio politico, dalla globalizzazione e dalla crisi dello stato-nazione, penso che tale coppia conservi ancora oggi un suo senso e significato.

Il libro pone una questione certamente importante, quella di "immettere nuovamente l'anima universale dell'anarchismo contro la storia ma (…) nella storia". Argomento che meriterebbe una riflessione articolata che per ragione di spazio non è possibile condurre in questo contesto. Per rendere concreta questa possibilità l'anarchismo, sostiene Berti, deve liberarsi dell'ipoteca fallimentare della prospettiva rivoluzionaria in senso socialista che lo ha connotato nel passato come movimento inserito nel più ampio movimento operaio e affrontare "l'ineludibile confronto-incontro" con il liberalismo e la democrazia. Se l'anarchismo non riesce a realizzare questo proposito il rischio è la fuoriuscita dalla storia e la sua definitiva marginalità.

Non si capisce però perché sia necessario "gettare il bambino insieme all'acqua sporca" fino a sostenere in modo perentorio che all'anarchismo oggi rimangano solo due strade: preservare i suoi contenuti storici, "coltivandoli sotto forma di memoria (*impressionante* [corsivo mio], e altamente significativo, questo suo guardare indietro come è dimostrato dal numero crescente di iniziative archivistiche di documentazione del passato promosse all'interno del movimento anarchico)", o aprirsi al futuro "rinunciando a una parte – non piccola – della sua identità pregressa".

Non si capisce perché debbano essere necessariamente due strade in contrasto.

Senza dubbio l'esercizio della memoria è strettamente connesso a quello dell'oblio, come sottolineava Nietzsche. Un'operazione che non è certo indolore; ma "la memoria e l'oblio", come scrive Remo Bodei, "non rappresentano (...) terreni neutrali, ma veri e propri campi di battaglia". La coppia memoria/oblio ha costituito un'importante posta in gioco nella lunga lotta per il potere condotta dalle forze sociali che hanno dominato e dominano le società storiche. Impadronirsene è sempre stata una delle loro massime preoccupazioni, per poi manipolare la memoria stessa e spesso sostituire ad essa un "comodo" oblio delle coscienze. E allora "la lotta dell'uomo contro il potere è la lotta della memoria contro l'oblio" (Kundera).

Lorenzo Pezzica

segue da pag. 133
greto della vita; in un frammento, il dna racconta l'intero romanzo biologico e genetico di un individuo… un paese è il filamento di dna della Terra; un extraterrestre potrebbe studiare la psicologia comportamentale dell'intero pianeta visitando Ducenta (Villanova di Bagnacavallo o il "Villaggio Anic").

Un paese è l'archetipo di ogni carattere dell'umana commedia: c'è lo scemo, ci sono i fedifraghi, gli omosessuali più o meno dichiarati, meretrici, notabili, vittime, carnefici… tutti concentrati in pochi chilometri quadrati e in un angolo, un piccolo scampolo di terra circoscritto… l'album dei ricordi: il cimitero.

Un condominio di immagini e parole, dove il passato si intreccia con il presente dei parenti, degli amici sopravissuti che ancora calcano il palcoscenico della vita per continuare una rappresentazione che si ripropone sempre uguale e sempre diversa.

Ho visto le immagini del cimitero di Spoon River, non è un cimitero, è la fotografia dell'immagine che tutti noi occidentali abbiamo di un cimitero: alberi che ombreggiano tombe sormontate da croci in pietra, incrostate di muschio e muffe, epitaffi consolatori incisi su lapidi, consumate dal tempo, che si affacciano su sentieri ghiaiosi, delimitati dall'erba scomposta dal vento… luogo costruito dai vivi per i vivi, dove i defunti giacciono sotto due metri di terra e i vivi si aggirano minacciosi in superficie, mistificandone il ricordo e le verità.

Nemmeno la pace è concessa alla "Grande consolatrice", non c'è perdono, consapevolezza n'è pietà o pentimento, non c'è saggezza o riposo. I vivi fanno sì che i morti portino con loro le meschinità, il desiderio di vendetta, l'astio, le recriminazioni, l'odio… e ciò, è rassicurante: c'è ancora vita, dopo la morte.

E così Dante Alighieri fa in modo che il conte Ugolino mastichi la nuca dell'arcivescovo Ruggeri per l'eternità e, con quale immagine:

Noi eravam partiti già da ello,
ch'io vidi due ghiacciati in una buca,
sì che l'un capo a l'altro era cappello;
e come 'l pan per fame si manduca,
così 'l sovran li denti a l'altro pose
là 've 'l cervel s'aggiugne con la nuca
(...)
La bocca sollevò dal fiero pasto
quel peccator, forbendola a' capelli
del capo ch'elli avea di retro guasto.

Nessun perdono, nessuna pietà, ma l'orrore bestiale di una vendetta, lo stesso sentimento di rivalsa che ha ispirato Edgar Lee Masters nella sua poesia *Il Giudice Selah Lively*:

Ora Jefferson Howard e Kinsey Keene
e Harmon Whitney e tutti i pezzi grossi
che vi avevano schernito sono costretti
a stare in piedi
davanti alla sbarra e pronunciare "Vostro
Onore".
Be', non vi par naturale
che gliel'abbia fatta pagare?

Astio e vendetta anche nella versione di Fabrizio De André:

E allora la mia statura
non dispensò più il buonumore
a chi alla sbarra in piedi
mi diceva "Vostro Onore",
e di affidarli al boia
fu un piacere del tutto mio,
prima di genuflettermi
nell'ora dell'addio
non conoscendo affatto
la statura di Dio.

Non c'è comunicazione fra i morti, tutto rimane congelato al momento in cui hanno cessato di vivere, non c'è nuova conoscenza perché fra vivi e morti non c'è relazione e non c'è nessuna comprensione nemmeno fra vivi; tutti consumano la propria vita come fossero i primi e gli ultimi… i soli:

Ognuno sta solo sul cuor della terra
trafitto da un raggio di sole:
ed è subito sera

o, se preferite:

Questo pensiero non vi consoli, quando si muore si muore soli.

Mauro Squarzoni

Spagna/ Ma c'è stato anche Fèlix Carrasquer

Mi ha sorpreso trovare su "A" 382 (estate 2013) un articolo su Francisco Carrasquer; non perchè non se lo meriti, ci mancherebbe, ma perchè in ambito libertario qui in Spagna è sicuramente più conosciuto e apprezzato il fratello maggiore, Félix, a cui non si accenna nello scritto di Javier Barreiro.

Ho avuto l'occasione di conoscere Francisco Carrasquer nel 2007 (e non Félix, morto nel 1993) per un'intervista nella sua casa di Tárrega (provincia di Lérida): oltre a presentarmi molti dei suoi scritti letterari, ricordava la sua guerra civile combattuta sul piano militare e sosteneva la teoria che se l'avanzata verso Saragozza non l'avesse guidata Buenaventura Durruti bensì Francisco Ascaso (aragonese che conosceva bene il territorio ma venne ucciso il 19 luglio) le cose sarebbero andate in modo diverso[1]. È certamente da ricordare la biografia di Francisco, che combattè la guerra civile "*de punta a punta*"[2], subí la repressione franchista e riuscí poi a stabilirsi nei Paesi Bassi, portando avanti una lunga carriera universitaria e intellettuale.

Ma credo valga anche la pena di addentrarsi nella biografia del fratello maggiore per cogliere l'entusiasmo e la portata delle trasformazioni sociali: Félix, autodidatta libertario, dedicò la sua vita a creare progetti basati sull'autogestione e l'orizzontalità, e incarna secondo me l'essenza della rivoluzione spagnola.

La sua testimonianza ci permette di conoscere il lavoro preparatorio alle collettivizzazioni, di diffusione delle idee, di presa di coscienza e organizzazione. Dalla sua esperienza traspare chiaramente come l'avvicinarsi alle teorie anarchiche fosse intrinsecamente legato a una pratica di cambiamento radicale della società dell'epoca. I progetti che mette in moto negli anni '30 sono precursori di ciò che verrà organizzato durante la rivoluzione, non saranno certamente gli unici, ma ci permettono di capire come poi la risposta all'insurrezione militare del 1936 fu così estesa e organizzata.

Interesse per l'educazione

I fratelli Carrasquer erano quattro, Félix era il maggiore e come si vedrà in questa breve biografia, il suo percorso ha influenzato la vita degli altri. Il padre era segretario comunale in un paesino aragonese (godevano quindi di una buona posizione), Félix imparò a leggere molto presto e aspettava con ansia il momento di iniziare la scuola. Il primo giorno di scuola però non fu come sperava: il maestro urlava che doveva solo obbedire, mentre lui voleva imparare... A causa anche di una forte miopia convinse il padre che quella scuola non gli sarebbe servita e si dedicò a pascolare le capre e (comunque) a leggere, attività che gli permisero di avere molto tempo per pensare e formare le proprie idee. A 14 anni decise di provare la vita in città e da Albalate si trasferì a Barcellona dove dopo vari lavori, scelse di fare il panettiere,

unica attività che non gli occupava tutta la giornata (anche se parte della notte) per avere tempo libero il pomeriggio e poter coltivare la sua grande passione, la lettura.

La Barcellona degli anni venti era tutto un fermento socio-politico, le esperienze viste e vissute si affiancavano quindi alla lettura dei classici pensatori nella formazione del suo carattere. La morte di sua madre e il secondo matrimonio del padre con la sorella di Felipe Alaiz, noto scrittore anarchico dell'epoca, marcarono definitivamente l'orientamento delle sue inclinazioni, incoraggiato dalla famiglia nei suoi studi. Nel 1925 si iscrisse all'Ateneu Enciclopèdic Popular, istituzione che da inizio secolo aveva svolto un ruolo paradigmatico nella diffusione della cultura come mezzo di emancipazione e che nonostante fosse in ribasso durante la dittatura di Primo de Rivera, giunse alla conclusione che senza un solida educazione non sarebbe stata possibile una rivoluzione.

L'interesse di Félix per l'educazione nasceva dalla riflessione sulle cause e possibili rimedi dei problemi sociali, partendo dal fatto di non aver subìto la pressione scolastica (visto che non ha mai frequentato una scuola) ma di aver visto gli effetti nocivi di questa repressione sugli altri[3]. Studiava quindi con passione le opere di filosofia e di pedagogia, sviluppando un'idea orizzontale e autogestita del processo di apprendimento.

Dopo un'esperienza negativa di ricerca di lavoro a Madrid, che accentuò la sua coscienza politica, tornò al suo paese dove organizzò una scuola e una biblioteca nel Centro Repubblicano. Le lezioni erano per adulti e bambini, uomini e donne; applicava il metodo Decroly per gli analfabeti e la scelta di temi su argomenti liberi per gli altri e in breve si iniziarono prove di teatro. Poi un evento esterno marcò il futuro del paese, la morte di un duca e la vendita di terreni del feudo che possedeva ad Albalate: il Gruppo Culturale si impegnò nella creazione di un'associazione di lavoratori per l'acquisto delle terre da gestire in comune. Con la proclamazione della repubblica nel 1931 il Gruppo Culturale organizzò una manifestazione che raggiunse i paesi vicini per incitarli a cambiare radicalmente il panorama sociale e in quattro mesi vennero organizzati 24 sindacati con più di 4.000 contadini iscritti. Venne celebrato il 1°maggio con un'opera di teatro italiana a cui partecipò tutto il paese. Dopo le elezioni sindacali vennero scelti i membri del comune in un'assemblea della Cnt (Confederación Nacional del Trabajo), e nonostante si fossero eletti dei maturi repubblicani, l'interferenza del sindacato risultò uno scandalo. Dopo solo due mesi venne chiesto a Félix di riprendere il posto di segretario, avendo visto come ad Albalate la libertà era totale e parte del paese partecipava alle assemblee come "in un'autentica democrazia"[4].

Mentre la vista di Félix continuava a peggiorare e venne sottoposto a un intervento antiquato con un ago rovente infilato nell'occhio, nel suo paese cominciavano gli esperimenti delle prime colletivizzazioni. Prima nei terreni del padre con dei compagni di Barcellona che comprarono il primo trattore del paese, poi nelle terre vendute dal duca. Sul terreno sindacale Félix ricorda come reagì in un'assemblea quando si accorse che si dava per scontato che le donne non avessero diritto alla parola. E per quanto riguarda il *boicot* agli unici proprietari di bestiame che non volevano firmare l'accordo sulle condizioni di lavoro ricorda con tristezza come molti reagirono con aria di vendetta nel momento in cui si decisero a firmare, cosa che lo fece riflettere su una naturale inclinazione dell'uomo alla vendetta.

Ad Albalate quindi si anticipavano le colletivizzazioni, ma nel 1933 la Fai affermò troppo decisa che se la destra avesse vinto le elezioni, gli anarchici sarebbero scesi in strada. L'8 dicembre 1933 venne proclamato il comunismo libertario in vari paesi sparsi su tutto il territorio spagnolo. La repressione ovviamente fu immediata. La testimonianza di Félix ci ricorda come venne cancellato il lavoro degli ultimi cinque anni: chiuso il Gruppo Culturale, il sindacato, sospese le lezioni e il teatro, smantellate le sperimentazioni nelle campagne e soprattutto l'entusiasmo. Albalate non sarebbe mai tornata la stessa.

I partecipanti all'insurrezione dovettero fuggire e nascondersi finchè grazie ad un'amnistia poterono tornare al paese, ormai solo per recuperare le loro cose. José, il secondo fratello, si era stabilito in un paesino dei Pirenei dove, con il titolo di maestro e grazie al materiale di Félix, aveva montato una scuola col metodo Freinet. Félix tornò a Barcellona con Francisco diciasettenne che stava finendo le superiori, ed essendo ora vegetariani provarono a guadagnarsi da vivere facendo il pane integrale, mentre Félix scriveva articoli di pedagogia per la Revista Blanca, rivista di riferimento nella diffusione culturale anarchica dell'epoca gestita dalla famiglia Urales-Montseny.

La scuola autogestita Eliseo Reclus

Ma l'idea di fondo era creare una scuola autogestita e dopo aver letto con Francisco tutta l'opera di Dewey, De Cousinet e di altri pedagoghi, trovarono nell'Ateneo de les Corts grande entusiasmo per realizzare la loro proposta. I tre fratelli e la sorella minore Presen nel 1935 crearono la scuola Eliseo Reclus (anche José lasciò momentaneamente l'insegnamento ufficiale e con il suo titolo permise di legalizzare la scuola) basata sull'insegnamento razionalista ma, grazie agli studi approfonditi di Félix, con un passo avanti per quanto riguarda l'autogestione e l'orizzontalità: dopo aver visitato varie scuole razionaliste Félix si trova d'accordo sui metodi utilizzati (Ferrer, Tolstoj, Freinet) ma considera che l'iniziativa deve partire dai ragazzi e non dal maestro che continuava a dirigere in qualche modo la classe. La scuola Eliseo Reclus funzionava quindi con assemblee in cui maestri e alunni avevano la stesso potere decisionale, e una cooperativa che permetteva l'autogestione a livello economico. Inoltre riuscirono a coinvolgere gran parte del quartiere nel proget-

Per saperne di più

Félix Carrasquer: *La Escuela de Militantes de Aragón. Una experiencia de autogestión educativa y económica*, Barcelona, Foil, 1978, 178 pp.

Félix Carrasquer: *Una experiencia de educación autogestionada. Escuela Eliseo Reclus, calle Vallespir 184, Barcelona años 1935-1936*, Barcelona, edición del Autor, 1981, 189 pp.

Félix Carrasquer: *Las colectividades de Aragón. Un vivir autogestionado, promesa de futuro*, Barcelona, Laia, 1986, 295 pp.

Monografia dedicata a Félix Carrasquer sulla revista *Anthropos*, novembre de 1988, N°90

to grazie ad assemblee con i genitori, e serate con gli adolescenti.

La scuola venne criticata da altri maestri perché eccessivamente "politica" e mi sembra molto significativa la risposta di Félix: "se la politica è una questione del popolo, sarebbe assurdo escludere i bambini da questa dinamica fondamentale. (...) Se la pedagogia può avere un qualche valore, dovrebbe consistere nell'aiutare i giovani a uscire da un quadro tradizionale di oppressione e ingiustizia (...) Se la storia dell'uomo è una catena di lotte cruente tra dominatori e dominati, i bambini non possono ignorarlo né essere neutrali in questo eterno scontro"[5]. Purtroppo la scuola, come la la gran parte dei progetti dell'epoca, ebbe vita breve a causa del golpe militare. I suoi fratelli combatterono a Barcellona e poi al fronte (José morì negli scontri, Francisco combatterà tutta la guerra) e Félix, ormai cieco, venne incaricato di organizzare l'ospedale della Maternità, sempre situato nel quartiere de Les Corts, dove si volevano sgomberare le suore che lo gestivano senza avere personale preparato per sostituirle. Riuscì a organizzare assemblee con medici e infermiere, limitare la mortalità infantile dei bebè abbandonati con semplici accorgimenti di affetto e libertà di espressione. Quando l'istituzione tornò in funzione, si recò nella sua regione natale, l'Aragona, dove si stavano organizzando le collettivizzazioni in un ambiente di incredibile entusiasmo ma con poca capacità amministrativa.

Decise quindi di organizzare una Escuela de militantes, con l'obiettivo di formare adolescenti capaci di portare avanti le collettività contadine aragonesi a livello contabile e di organizzazione, anche tenendo conto dell'imminente mobilitazione militare degli adulti. La Escuela de militantes era un podere-fattoria in cui i ragazzi convivevano e lavoravano oltre a fare lezione; l'armonia nata dalla libera cooperazione, e il fatto di lavorare solo tre ore al giorno per mantenere il progetto sono un altro successo della connessione tra teoria e pratica di Félix. Di nuovo l'avanzata dei fascisti tronca il progetto in corso che si sposterà verso la frontiera francese finché saranno obbligati all'esilio nel gennaio 1939.

Dodici anni in carcere, tanti in esilio

Vennero accolti in un campo in un paese vicino alla frontiera svizzera dove organizzarono una scuola, e Félix ebbe occasione di conoscere Piaget e altri importanti pedagoghi durante un viaggio a Ginevra, prima di essere trasferito al campo di concentramento di Argelès-sur-Mer. Nonostante il trasferimento in diversi campi, continuava a organizzare un ambiente di autogestione e collaborazione finché non evase alla fine del 1943 e rientrò in Spagna attraversando i Pirenei all'inizio del 1944. Riprese il contatto con i compagni e partecipò alla lotta antifranchista con la pubblicazione di volantini e mantenendo in piedi la struttura della Cnt. Venne imprigionato più volte, passando dodici anni in carcere, castigo reso ancora più duro dall'impossibilità di leggere a causa della sua cecità.

Nel 1959 tornò in libertà ma con il divieto di vivere a Barcellona, decise quindi di trasferirsi in Francia dove propose un progetto di Escuela de Militantes; anche se l'accoglienza del progetto fu poco ottimista, vennero organizzati dei corsi estivi nella fattoria di Thil e pubblicati dei brevi testi che contribuirono alla formazione di Gruppi di Solidarietà.

Nel 1971 tornò in Spagna dove realizzò innumerevoli dibattitti sulle necessità del paese e sulla pedagogia libertaria ma la transizione distrusse gran parte del lavoro che i rimanenti affiliati alla Cnt stavano portando avanti. Di molte sue opere di teatro e poesia scritte prima e durante la guerra e negli anni di carcere non è rimasta nessuna copia, ma solo il racconto vibrante delle sue parole; le sue pubblicazioni sulle esperienze autogestite ci permettono di condividere il suo punto di vista e il travolgente sentimento libertario che lo ha guidato.

Valeria Giacomoni
Barcellona (Spagna)

1 Francisco Carrasquer: *Zaragoza y Ascaso. Dos pérdidas: la pérdida*, Alcavarán Ediciones, Zaragoza, 2003
2 Intervista a Francisco Carrasquer, Tárrega, 25 luglio 2007
3 Alejandro Tiana Ferrer: "*El itinerario pedagógico de Félix Carrasquer*" en Monografia dedicata a Félix Carrasquer sulla revista *Anthropos*, novembre 1988, N°. 90, pp. 42-50
4 Félix Carrasquer: "*Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Notas autobiográficas*" en Monografia dedicata a Félix Carrasquer sulla revista *Anthropos*, novembre 1988, N°. 90, pp.13-30
5 A. Tiana Ferrer, op. cit.

I nostri *fondi neri*



Sottoscrizioni. Claudio Neri (Roma) 10,00; Samuele Grassi (Firenze) 10,00; a/m Toni, circolo Berneri (Bologna) ricordando Francesco "Franz" Lo Duca, 60,00; Davide Foschi (Gambettola – Fc) 10,00; Beppe Chierici (Todi – Pg) 30,00; a/m Fabio Santin, Maolo Records, 10,00; a/m Musica per "A," Gianfranco Medde (Carmagnola – To) 11,00; Libreria San Benedetto (Genova) 28,30; Francesco D'Alessandro (Sesto San Giovanni – Mi) 370,00; Aurora e Paolo (Milano) ricordando Giuseppe Pinelli, 500,00; Massimiliano Bonacci (Bologna) 10,00; Davide Foschi (Gambettola – Fc) 10,00; Matteo Dispenza (Torino) 30,00; Daniele Del Freo (Carrara – Ms) 10,00; Pino Fabiano (Cotronei – Kr) ricordando Spartaco (2008-2013), 10,00; William Cattivelli (Cremona), 10,00; Dario Fariello (Napoli) 5,00. **Totale € 1.114,30.**

Abbonamenti sostenitori *(quando non altrimenti specificato, si tratta di € 100,00).* Arnaldo Androni (Bacedasco Basso – Pc); Stefano Stofella (Rovereto – Tn); Andrea Ridolfi (Castiglione di Cervia- Ra); Fernando Ferretti (San Giovanni Valdarno – Ar) 150,00. **Totale € 450,00.**

Il solito regalo inutile?



Si avvicina la fine dell'anno, tradizionale periodo di regali.
Si fa sempre un gran parlare di regali intelligenti.
Perché non regalare un abbonamento annuo ad "A"?
Nella prima copia mettiamo una lettera che indica il nome di chi fa il regalo e aggiungiamo qualche nostro piccolo omaggio editoriale.

Nel primo interno di copertina anche di questo numero, trovi indicati il costo e le modalità per gli abbonamenti. Mandaci sempre una mail indicando il tuo nome (che riferiremo al destinatario dell'abbonamento da te regalato) e i dati del destinatario.

(se il tuo amico/a è detenuto/a, gliela mandiamo gratis)

No. Un abbonamento ad "A"

sei ancora in tempo
(e puoi pagare anche on-line con carta di credito)

ISSN 0044-5592
30385
9 770044 559000

Mittente: EDITRICE A • cas. post. 17120 • I - 20170 MILANO • In caso di mancato recapito si restituisca al mittente che si impegna a pagare la relativa tassa.